مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الدّولة والشّريعة

في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

برّاق زكرِيّا

الدّولة والشّريعة

في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

برّاق زكريّا

الدّولة والشّريعة
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

المؤلّف: برّاق زكريّا
الكتاب: الدّولة والشّريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
المراجعة والتحرير: المؤلّف وفريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2013
ISBN:978-614-427-027-1

The state and sharia in Islamic Arabic modern thought

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

جميع الحقوق محفوظة ©

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of islamic thought**

بناية ماميا ط5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز 9

مقدّمة تمهيدية 11

القسم الأول: **إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وكيف دخلت إلى بلادنا؟** 23

الفصل الأول: الدين: نشأتُه، ماهيّتُه، أدوارُه ووظائفُه 25

توطئة 25

أولاً: الدين: في النشأة والتعريف 29

ثانياً: أهمّية الدين 41

ثالثاً: وظائف الدين 44

الفصل الثاني: الدولة: ماهيّتُها، نشأتُها، وظائفُها، ومجالات سُلطتها 57

توطئة 57

أولاً: أصل نشأة الدولة 58

ثانياً: خصائص الدولة الحديثة 60

ثالثاً: الطريق إلى الدولة 61

رابعاً: ماهيّة الدولة 73

خامساً: وظائف الدولة 76

سادساً: الدولة ووظائفها في الإسلام 82

الفصل الثالث: العلمانية: نشأتُها، مدلولُها، مراحلُها، وإشكالياتُها في المجال التداولي العربي 87

توطئة 87

أولاً: نشأة العلمانية 88

ثانياً: مدلول العلمانية 98

ثالثاً: نظريات العلمانية ومراحلها 103

رابعاً: العلمانية في المجال التداولي العربي 117

القسم الثاني: **الدين والدولة في عصر النهضة** 131

الفصل الأول: مسارب إشكالية العلاقة بين الدين والدولة إلى بلادنا، ومواقف النهضويين منها 133

أولاً: مسارب إشكالية العلاقة بين الدين والدولة إلى بلادنا 133

ثانياً: مواقف مُفكّري النهضة منها (الطهطاوي، الأفغاني، محمد عبده، التونسي، الكواكبي...) 148

الفصل الثاني: محمد رشيد رضا: من الإصلاحية إلى الإحيائية 159

الفصل الثالث: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم . 177
الفصل الرابع: خالد محمد خالد: من هنا نبدأ 195
القسم الثالث: الإحيائية الإسلامية ظهورها وأفكارها 207
توطئة: ظروف انبعاث الإحيائية الإسلامية المعاصرة .. 209
الفصل الأول: الإخوان المسلمون وتوجُّهاتهم الأولى 213
أولاً: حسن البنا: الأفكار التأسيسيّة 213
ثانياً: عبد القادر عودة: الدولة هي الدين والدين هو الدولة! 231
الفصل الثاني: أبو الأعلى المودودي والحاكمية 249
توطئة 249
أولاً: «الحاكمية» لدى المودودي 259
ثانياً: الخصوصية المكانية لنظرية «الحاكمية» لدى المودودي 268
الفصل الثالث: سيد قطب والحاكمية في المجال العربي .. 271
أولاً: مفهوم الدين لدى قطب 272
ثانياً: كلُّ دينٍ منهجُ حياة 274
ثالثاً: الفصام النكد (الفصل بين الدين والدولة) 276
رابعاً: مقوّمات التصور الإسلامي 280
خامساً: الحاكمية لدى سيد قطب 284
سادساً: سيد قطب: الشريعة والفقه والمجتمع الإسلامي 288

الفصل الرابع: يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي بين
الأصولية والترشيد 297
أولاً: القرضاوي 297
1 ـ الجانب الأصولي 297
2 ـ الجانب الترشيدي الوَسطي 298
ثانياً: محمد الغزالي 343
1 ـ معالم الوسطية في فكر الغزالي 344
2 ـ مَجالي الأصولية أو الراديكالية في فِكر
الغزالي 376
خلاصة 379
الفصل الخامس: الدولة والخلافة لدى الجهاديين 381
1 ـ جماعة «التكفير والهجرة أو «الجماعة الإسلامية 384
2 ـ جماعة الفنّية العسكرية أو «شباب محمد» 386
3 ـ جماعة الجهاد الإسلامي 387
خاتمة ونتائج 395
المصادر والمراجع 409

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

العلاقةُ بين الدّولة والشّريعة مسألةٌ أخذت في الفكر الإسلاميّ عمومًا، بكلّ تيّاراته، حيّزًا واسعًا من النّقاش، واحتل البحث فيها صفحات تنوء بالعصبة أولي القوّة، بل أُريق على مذبحها من الدّماء أكثر ممّا أُريق من الحبر. واختلفت التّقديرات لطبيعة العلاقة بين الطّرفين بين من رأى أنّها علاقة مانعة انفصال؛ فالسّياسة في الإسلام والشّريعة عين الدّيانة والعكس صحيح. وبين من رأى ضرورة بناء الدّولة على أسس غير دينيّة تستورد من جغرافيا العقل الإنسانيّ دون نظرٍ إلى جغرافياه الأرضيّة أو الفكريّة. مع الالتفات إلى تعدّد الرؤى بين هذين الحدّين تعدّد ألوان الطّيف.

والآن، وبعد الاهتزازات التي عصفت بالعالم الإسلاميّ والعربيّ منه على وجه التحديد وصعود نجم التيّارات الإسلاميّة، يبدو الرّجوع إلى دفاتر الفكر السياسيّ الذي صدرت عنه بعض الحركات الإسلاميّة التي ثُنيَت لها وسادة الحكم في بعض البلاد الإسلاميّة ولو من غير

استقرار حتّى الآن، تبدو العودة إلى تلك الدّفاتر ضرورة ملحّة لفهم الحدث واستشراف المآلات التي يمكن أن تؤول إليها الأحداث.

وقد حاول باحثنا الأستاذ برّاق زكريّا استطلاعَ أهمّ نظريّات الفكر السياسيّ التي تبنّتها بعض الحركات الإسلاميّة في العالم العربيّ، للكشف عن أهمّ عناصرها المكوّنة لها، والحفر في أعماقها لاكتشاف المصادر التي استقت منها أفكارها.

وهذه الدّراسة التي نقدّمها إلى القارئ الكريم نحسب أنّها جمعت بين الاختصار وحسن التحليل ما قد لا يتوفّر في غيرها من أمثالها. وإنّنا، إذ نقدّر جهد المؤلّف في عمله العلميّ هذا، نأمل أن يكون في نشر هذه الدّراسة ما يخدم المكتبة العربيّة الإسلاميّة، ويساهم في فهم الواقع المتحرّك الذي نعيش فيه. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2013

مقدّمة تمهيدية

لا مِراء في أنّ الإشكاليّة السياسية هي القضيةُ المركزية المِحورُ والأُمّ التي شغلت، ولا تزال، الفكرَ العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ بل إنّ ثمّة علاقةً تلازُمية، من حيث التكوينُ، بين الفكر العربي الحديث وبين الإشكالية السياسية. وآيةُ ذلك أنّه في أوّل احتكاك للعالَمين العربي والإسلامي مع الغرب، إنْ عسكريّاً في قلب البلاد العربية والإسلامية عبر حملة نابليون بونابرت على مصر (1798 ـ 1801)، وإنْ ثقافيّاً من خلال البِعثات العلمية إلى أوروبا لاستكشاف ذلك الغرب وللإفادة من علومه ومعارفه وتقدُّمه وتطوّره في مختلف الميادين الحضارية، بمبادرةٍ طَمُوحٍ من محمّد علي، كان أوّل ما استرقَ أنظارَ القادةِ العرب المسلمين وقلوبَ النخبة المثقّفة المحلّية وتلك العائدةِ من الغرب هو ذلك السَّبْقُ الحَداثَويّ في فنون الحكم والإدارة والسياسة والعسكرية، ناهيك بهاتيك السُّبُوق العلميةِ والمعرفية والحضارية الكبرى. وسُرعان ما تبيّن لرُوّاد النهضة العربية الحديثة، في تشخيصهم عِلّةَ تَخلُّفِ العرب والمسلمين وتقدُّم غيرهم، أنّ وراء الغرب تنظيماً معيّناً للدولة، وأصبحت هذه حقيقة قارة لديهم: إنّ سِرّ تفوُّق الغرب يَرجِع أساساً إلى نظام الدولة فيه،

وبالمقابل فإنّ تخلُّف العرب والمسلمين والشرق عموماً يعود إلى تخلُّف نظامه السياسي.

وكان ممّا عادت به تلك النخبةُ المثقّفة من أوروبا في مجال السياسة، نظريةُ الفصل بين الدين والدولة، بين الكنيسة والسياسة، بَيْد أنها لم تَلقَ ذلك الرواج على الساحة الفكرية في ذلك الوقت لأسبابٍ عدة. لكنْ بعد سقوط خلافة بني عثمان رسمياً عام 1924، برزتْ الحاجةُ بإلحاحٍ لإيجاد بديلٍ يحُلُّ محلّ نظام الخلافة البائد، فكان الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**»، أوّل مَن تصدّى للخوض في الخلافة ـ والتي لم يكن قد مرّ على سقوطها واقعاً أكثرُ من سنة ـ بتلك الجرأة غير المسبوقة، وبذلك الحسّ النقدي الفريد في بابه، مُعيداً النظرَ في فكرة الخلافة نفسِها، وقاطعاً مع المفهوم الكلاسيكي للخِلافة الذي يقدّمها على أنّها مسلّمةٌ بديهيّة قطعيّةُ الثبوت والدَّلالة، لا يحلّ لمسلم أنْ ينتهك حُرُماتِها؛ فإنّها الحِصنُ الحَصين للأمّة، وجامعةُ أواصرِها، وحارسةُ الدين وسائِسةُ الدنيا. فانبرى عبد الرازق ليُناديَ، ولأوّلِ مرّةٍ في تاريخ الفكر الإسلامي ـ على ذلك النحو الحادّ والفاقع ـ بأنّ الإسلام «دينٌ لا دولة، ورسالةٌ لا حُكم»، والرسول عليه الصلاة والسلام «ما كان إلّا رسولاً لدعوةٍ دينية خالصة للدين، لا تشُوبها نَزعةُ مُلكٍ ولا حُكومة، وهو لم يؤسِّس مملكةً بالمعنى الذي يُفهم سياسةً من هذه الكلمة ومُرادفاتها؛ بل إنه عليه الصلاة والسلام «ما كان إلّا رسولاً كإخوانه الخالين من الرُسل، وما كان مَلِكاً ولا مُؤسِّسَ دولة.. هيهات هيهات، لم يكن ثمّة حكومةٌ ولا دولةٌ ولا شيءٌ من نزعات السياسة وأغراض الملوك والأمراء».

وقد فجّرَ بأطروحته تلك مقارعاتٍ فكريّةً قاسية وعنيفة، وأثار بها ضجّةً مُزلزِلةً ما نزال نَلمَسُ أصداءها حتى اليوم. ومُذْ ذاك لا تزال

العلاقة بين الشريعة والدولة هي الإشكالية الكبرى التي تشغل المُثقفين العرب والمسلمين، وتُثير مُناوشاتٍ فكريّةً حادّة، ومَوجاتٍ من الأخذ والردّ.

القضية المركزية التي يدور حولها هذا البحث هي العلاقة بين الشريعة والدولة ومكانةُ الشريعة في الدولة لدى مُفكّري الإسلام المُحْدَثين. فالإشكالية محلُّ النزاع بينهم وبين المُفكّرين العرب من غير ذوي النزعة الإسلامية، من جهة، وبين بعضِهم وبعضٍ من جهة أخرى، تدُور حول مَرجعيّة الدولة: هل هي الشريعة الإسلامية، أم الدُّستور الوضعي البشري؟ وهل الإسلام دينٌ ودولة، وعقيدةٌ وشريعة، أم هو دينٌ وعقيدة فحسب؟ وبكلام آخر، ما المرجعيّةُ في أمور القضاء والسياسة والاقتصاد والإدارة؟ هل الإسلام هو المرجعيّة في كل ذلك، أم أنّ هذه الأمور أمورٌ دُنيوية، و«أنتم أعلمُ بأمورِ دُنياكم»؛ بالتالي، فإنّ «الحَلّ والعَقد» فيها متروكان لاجتهادات البشر الخاضعة للتبدُّل والتغيُّر والتطوُّر تبعاً للظُروف والأحوال وتبدُّلاتها، وللناس أنْ يُقدِّرُوا ما فيه صلاحُهم ومَصالِحُهم ومنافعُهم، فيأتوه، كما لهم أن يُشَخِّصُوا ما فيه فسادُهم ومَضارُّهم، فيجتنبوه، ولا يد للدِين في ذلك، وشأنه مقصورٌ على ما له مساسٌ بأمور العقيدة والعبادة والآخرة والمعاد وما له علاقةٌ بالرُوح والأخلاق والسلوك فحسب؟ وبمعنًى آخر، هل تَخضع الدولة، قياداتُها ومؤسّساتُها وحُكّامُها ومَحكُومُوها لقانون السماء، أم للقانون الوضعي ولاجتهادات البشر بلا مرجعيّةٍ عُليا منها يَستمدّون، وإليها في كلّ أمورهم يرجعون؟ وهل نمتدّ بالدين، ليشمل السياسةَ وأمورَ الحُكم وإدارة الدولة، أم نستبعد كلّ ذلك من ميدانه؟

وقد تباينتْ إزاء هذه الإشكاليّة المَواقفُ والآراء، وتعدّدت حولها النَّزَعات والاتّجاهات، لا بين المفكّرين الإسلاميّين وبين

العلمانيّين فحسب؛ بل بين الإسلاميّين في ما بينهم، وداخل الصفّ الإسلامي الواحد نفسِه. وكلٌّ أخذ يُدْلِي بِدَلوِه في هذا المجال، وذلك بحسب المَشرب الذي منه يَنهل، وعلى وَفْق المَنزِع الذي إليه يَذهب، وتَبعاً للوِجهة الفكرية والإيديولوجية التي هو مُوَلِّيها، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾:

وكُـلٌّ يُـغـنّـي عـلـى لَـيْـلاهُ مُـتَّـخِـذاً
لَيلَى من الناس أو ليلى من الخَشبِ

فلقِيَتْ نظريّةُ فصل الدين، مرجعيّةً وشريعةً وقانوناً، عن الدولة من هذه الفئةِ القبولَ والتَّرحاب، ومن تلك النقدَ والرفض. إذ وجد فيها بعضُهم الطريقةَ المُثلى والتَرياقَ الأنجع للخروج من حالَتي التخلُّف والرجعية الواقعةِ فيهما الأمّةُ، وللانعتاقِ ـ على غِرار ما كان في الغرب ـ من نِير استعباد رجال الدين ونظريّاتِهم المُوغِلة في القِدَم، والغارقةِ في طُوباويّة الماضي التليد، والمُقيَّدةِ بأمجاد السَلف، والرهينةِ لذلك العصر الذهبي الآفِل منذ قرون... لقد أصبح واجباً، بنظر أصحاب هذا المَنزِع، التحرُّرُ من أغلال التجذُّر بتُربة الأسلاف، دَعْ إعادة تطبيق نظريّاتهم في واقعنا المعاصر المُباينِ كُليّاً لواقعهم. وبرأي هؤلاء، فإنّ هذا ما يفرضه العقلُ ويُحتِّمُه الاعتبار، وقبل ذلك وبعده، هذا ما يتطلّبُه الواقع وتُوجِبُه المصلحة، و«حيثُما كانت المصلحةُ، فثَمّ شرعُ الله». وعليه، فلا ضَير برأيهم في الاعتبار بتجارب الغرب وطرائقه ومناهجه، لا سيّما نظريّتُه في الفصل بين الدين والدولة، بين الروحي والزمني، بين الإلهي والإنساني؛ إذ إنّها نظريةٌ إنسانيّة عامّة تُوُصِّلَ إليها بدوافعَ مُلِحّةٍ وضروراتٍ حتميّة، وبعد جُهودٍ مُضنية بذلها المُفكِّرُون الغربيُّون في مُواجهة سُلطة الكنيسة، ولِكَفِّ أيدي رجال الدين عن السياسة؛ بل ولافتكاك الدين نفسِه من أغلالها. فكانت هذه النظريةُ خيرَ ما أَنتجت العقولُ البشريّة في مجال

الاجتماع السياسي، وهي بالتالي، صالحةٌ لكلّ زمانٍ ومكان وللمجتمعات الإنسانية كافةً، على اختلاف أديانها وأيديولوجيّاتها.

وفي المقابل، ثمّة فريقٌ آخرُ (تُمثّلُه الإحيائية الإسلامية على اختلاف تيّاراتها ونزعاتها) وقف في وجه أطروحة فصل الدين عن الدولة، وتَفنَّنَ مُمثِّلُوه أيّما تفنُّنٍ في إلصاق التُّهم القاسيةِ حيناً والجارحةِ أحياناً بالفريق الآخر، كاتهامهم بأنّهم «دُعاة التغريب» و«مُتفرنِجة»، وآخر منتجات الاستعمار وأتباعُه ومُقلِّدِوه على غير هُدًى، الذين ما انفكُّوا يدعُون إلى الاحتذاء حَذْوَ الغرب والفصلِ بين الدين والدولة، والذين دأبُهم ودَيْدَنُهم الانبهارُ بكلّ ما تُنتج الحضارةُ الغربية دُونما تمييزٍ فيها بين الغَثّ منه والسمين.

إنّ الإسلام، برأي مُمثِّلي هذا الفريق، دينٌ ودولةٌ وعقيدةٌ وشريعة، وليس عقيدة وديناً فحسب، ولا مجالَ في الإسلام للفصل بين الجانب الديني وبين الجانب الدنيوي. وليس من الموضوعية ولا الحيادية، بنظر هؤلاء، إسقاطُ نظرية الفصل بين الدين والدولة، الوافدةِ والدخيلة، والغريبة عن مجالنا التداولي العربي والإسلامي، على بلادنا؛ ذلك لأنّ البيئةَ غيرُ البيئة، والظّروفَ غيرُ الظروف، والأسبابَ والمُوجِباتِ التي دفعت المُفكِّرين الغربيّين للفصل بين الدين والدولة مُنعدمةٌ في الإسلام، كما لا كهنوتَ ولا رجالَ دينٍ ولا رهبانيّة فيه. وإذا كان في التاريخ الإسلامي انتهاكاتٌ وتجاوُزات من قِبل بعض الخلفاء وبعض رجال الدين والسياسة بِاسم الدين، فإنّ الإسلام بريءٌ من هؤلاء ومن سُوء أفعالهم، وليس يجُوز بالتالي الافتئاتُ على الإسلام كمبدإٍ سامٍ بدعوى هذه الأعمال المشينة والمُدَانة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين برزت ظاهرةُ الأصولية الإسلامية، التي تمثّلتْ في قيام إحيائيّاتٍ دينيّة في عدد من البلدان

العربية وفي شبه القارّة الهندية، ثم انتشرت في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وامتدّتْ لاحقاً إلى بلدان المَهجر، لا سيّما بعض البلدان الأوروبيّة. ويتميّز أصحابُ هذه النزعة بعدم الرضى عن العالم من حولهم، سواءٌ في ذلك مجتمعاتُهم الإسلاميّة والمجتمعاتُ الأخرى، كما بالنُفور من التغريب أو «غَربَنة العالم».

وفي الخمسينات والستّينات من القرن المنصرم، تطوّرت الحركات الإسلامية الأصولية من حركاتٍ همُّها الرئيسُ المنافحةُ دون الهُويّة، إلى أحزابٍ دينيّة هدفُها إقامةُ الدولة الإسلاميّة (دولةِ الخلافة) وتطبيقُ الشريعة، ورأتْ أنّ الذي يحُول دون ذلك هو الغربُ الإمبرياليّ الكولونيالي والأنظمةُ السياسية الحاكمة التي زَرعها الغرب، مضافاً إلى المؤسّسات الدينية الكلاسيكية، المُتَّهَمة بأنها مُواليةٌ للحُكّام ومتهاونة في شأن الهُوية الإسلامية. وسُرعان ما اصطدمت تلك الحركاتُ، أوّل ما اصطدمت، بالأنظمة، التي اعتبرتْها جاهليّةً ومُتغرِّبةً ولا تُطبّق الشريعة. ثم ازداد بعضُها راديكاليّةً بحيث كفّر المسلمين الآخرين بعد أن كفّر الغرب. ثم جاءت هجمات الحاديَ عشرَ من أيلول وما ترتّب عليها من إعلانٍ للحرب الكونية على الإرهاب الإسلامي وغَزْوٍ لأفغانستانَ والعراق، لِيزدادَ الطينُ بِلّةً، وليغدُوَ الثورانُ الإسلامي مالِئَ الدنيا وشاغِلَ الناس.

انطلاقاً من ثَم، فقد دار في خَلَدي أنْ أعمِد إلى استقصاء تصوُّرات بعض أبرز مُفكّري الإسلام العرب السُنّة المُحدَثين للعلاقة بين الشريعة والدولة، وللمكانة التي ينبغي أن تحظى بها الشريعة في الدولة. وما فاتني أنّ دُون ذلك مصاعبَ ومَشاقّ، أبرزُها حساسيّةُ الموضوع؛ إذ إنّه يتعلّق بقضيةٍ دينية سياسية، مضافاً إلى ما يتعلّق بالمادّة المدروسة من حيث كثافتُها وغزارتُها وتناثُرها واتّساعُها زمنيّاً ومن حيث الكمّ؛ لشمولية البحث واتّساع نطاقه. بَيد أنّ لِمثل هذا

العمل كذلك أهمّيتَه ومسوِّغاتِه وجِدّتَه، التي تتأتّى لا من حساسيّة إشكاليته الرئيسة فحسب؛ بل أيضاً مِن «راهنيّتِها» وأنها موضوعُ الساعة، وخصوصاً في ظِلّ المتغيّر الثوري وما تشهده الساحة العربية اليوم من تغيُّرات كبرى ومُتسارعة شكّلت نقلاتٍ نوعيةً ووثَباتٍ كبرى ممّا سيكون له آثارُه ونتائجه، القريبة والبعيدة، على الواقع السياسي والاجتماعي والفكري والثقافي للأمة بصورة عامة، وعلى الخطاب الحرَكي الإسلامي بخاصةٍ، أعني على جماعات الإسلام السياسي، ولا سيما بعد صُعود كثيرٍ منها وتسنُّمِهِ سدّةَ الحُكم في معظم الأقطار التي أتت عليها رياح الثورة.

أمّا المنهج الذي نهَجْتُه، فيقوم على تحليل أبرز الأفكار والنظريات السياسية الإسلامية المعاصرة، مع التركيز على ما كان له مساسٌ بإشكالية العلاقة بين الدولة والشريعة، وذلك بَدءاً بزعماء الإصلاح في العالم العربي الحديث ـ على وجه الإجمال لا التفصيل ـ مُروراً بالإحيائية الإسلامية، وُصولاً إلى الأصولية الإسلامية الرَفضية أو الاحتجاجية (الجهادية) المعاصرة. على أنّي ما اكتفيتُ بعرض تصوُّر هذا المُفكّر أو ذاك للعلاقة بين الشريعة والدولة، إشكاليةِ البحث الرئيسة؛ بل وضعتُها في إطار لمحةٍ بانورامية شاملة ـ وإنْ مُختصرة ـ عن فِكره عموماً، بحيث يكون بالإمكان تكوينُ فكرةٍ عامة عن أبرز ملامح بنائه الفكري. مع الإلماع إلى أني قد قصرتُ بحثي على بعض المُفكرين دون غيرهم؛ لأسبابٍ عدة، أبرزُها أنّ هؤلاء الذين اخترتُهم هم الأغزرُ إنتاجاً، والأكثرُ شُهرةً، والأبعدُ تأثيراً في أوساط جمهور الفكر الإسلامي، ولِتَصوُّري أنّ أفكار الآخرين تلتقي في معظمها مع أفكارهم.

ثم إني ما تعرّضتُ للنظريات السياسية الشيعية إهمالاً أو مُضاءَلةً من شأنها ـ معاذَ الله ـ وإنما مردُّ ذلك إلى أنّ بحثي هذا مقصورٌ

على مُفكّري الإسلام العرب السُنّة تحديداً، وأمّا المودودي فلأنه قد كان لأطروحته في الحاكمية صداها وتأثيراتُها الكبرى في بعض الإحيائيين العرب (سيد قطب ومن أخذ إخذه)، دَعْ أنّ أطروحات مفكّري الإسلام الشيعة (نظرية ولاية الفقيه التي بلورها الإمام الخميني، ونظرية العلّامة محمد مهدي شمس الدين في ولاية الأمة على نفسها.. إلخ)، هي إشكاليات قائمةٌ بذاتها ومِن السَّعة بحيث تتأبّى على الحَصر والمُعالَجة العاجلة في مثل هذا البحثِ ذي الميدان المُحدَّد.

وفي ما له مساسٌ بالمنهج كذلك، لا مَعدَى لي عن الإشارة إلى أنّي ما اعتمدتُ التحقيب الزمني في الكلام على مُفكّري الإسلام المُحدَثين موضوع البحث؛ بل كان معياري في ذلك ـ إلى حدّ ما ـ مدى تقارُب الأفكار والنزعات، من حيث غلوُّها أو وسطيّتُها. فقد جعلتُ الحديث عن خالد محمد خالد مثلاً قبل حسن البنّا ـ على الرغم من أنّ البنّا مُتقدّم زمنيّاً على خالد ـ لكونه ذا نزعةٍ نهضوية جليّة، اللّهم إلّا رشيد رضا؛ إذ إنني ألحقتُه بمُفكّري الإصلاح على الرغم من نُكوصه عن فِكر النهضويين وميلِه إلى أفكار الإحيائيين في طوره الأخير، كما قدّمتُ القرضاوي على محمد الغزالي لِما بدا لي من أنّ القرضاوي أكثرُ شُهرةً وأغزرُ إنتاجاً وأبعدُ تأثيراً وأدقُّ تنظيماً و«سَسْتمةً» للأفكار.

وقد آليْتُ على نفسي أن ألتزم في دراستي هذه الدقّةَ والموضوعية والحيادية، فلا أعتمد إلّا على كتاباتِ كلّ مُفكِّر وأعماله كمصادرَ مُعتبَرةٍ، لها الأولويّةُ في استقاء الأقوال والآراء والأفكار في مقام الاستشهاد، دون أن يعني ذلك اكتفاءً بهذه المصادر أو انكفاءً عليها. كما حرصتُ ما أمكن أنْ يكون منهجي توفيقيّاً وسطاً عَدْلاً بين طريقَين أو وِجهتَين، وهو ما لا يَعسُر لَحظُه في التصوّر الذي

رجّحتُه ـ أو بدَوتُ أقربَ إليه ـ لمفهوم الدين ودوره في الحياة العامة، وكذا في تأصيل مدلول العلمانية وحسم الخلاف اللّغوي حول «عينِها» بالجَمْع بين الرأيَين، كما في الموقف من العلمانية في بلاد العرب والإسلام... كما توخّيتُ ألّا أنجرف، انتصاراً لمبدإٍ واتّباعاً لهوًى، بهذا التيّار أو ذاك، ولا بهذه الفكرة أو تلك، وألّا أتحرّف ـ ابتغاءً لمصلحةٍ ولا رجاءً لفائدة ـ إلى هذه الفئة أو تلك؛ بل أنْ أَعرِض الأفكار كوقائعَ قائمةٍ بذاتها، مُتجرّداً من كلّ فكرةٍ قَبْلية ومن كلّ نزعةٍ أيديولوجية أو انتماءٍ فكري، جاعلاً نُصْبَ عيني التزامَ الموضوعية وبيانَ الوقائع كما هي. ولئن تخلّلت البحثَ سقطاتٌ وزلّات، فلعلّ مردّ ذلك إلى أني قد استطردتُ وأكثرت، والحالُ أنّ مِن شأن الإكثار أنْ يعتريه عِثار.

ويشتمل هذا البحث على تمهيدٍ وثلاثة أقسام، فالخاتمة والنتائج، ثم ثَبْتٌ بالمصادر والمراجع.

بعد تقديم في أهمّية موضوع البحث يُقدّم، من خلال عَرْضٍ مُوجز، لمحةً عامّة عن إشكالية العلاقة بين الدولة والشريعة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، كيف بدأتْ، وإلامَ آلَتْ؟، أتبعتُ ذلك بقسم أوّل هو تمهيدي بعامةٍ، وإنْ كان على نحوٍ استطرادي تفصيلي؛ لأنّ ذلك سيكون له أهمّيتُه في النظر إلى الإشكالية المِحورية للبحث من عَلٍ.

ويشتمل هذا القسم على ثلاثة فصول: في الأول منها بيّنتُ ظروفَ نشأة الدين، وماهيّتَه، وأدواره ووظائفه. وفي الثاني عرضتُ لماهيّة الدولة وبواعث نشأتها ووظائفها ومجالاتِ سُلطتها لدى رُوّاد الفكر السياسي. أمّا الفصل الثالث، فقد خصّصتُه للعلمانية: نشأةً ومدلولاً ونظريات، وفي مراحلها حتّى دُستور عام 1905 الفرنسي، مع إلماعةٍ عامة إلى واقعها وإشكاليّاتها في المجال التداولي العربي.

على أني ما خصّصتُ فصلاً أو مبحثاً للشريعة؛ لأنّ معظم المفكرين موضوعِ البحث قد أفاضوا في الكلام عليها، مدلولاً وخصائصَ ومستويات (رشيد رضا، والمودودي، وحسن البنا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب والقرضاوي)، ولذا فقد رأيتُ ألّا حاجة لذلك.

أما القسم الثاني، فقد جعلتُه على أربعة فصول: رصدتُ في الأول منها أبرز مسارب إشكاليّة العلاقة بين الدين والدولة من أوروبا إلى بلادنا ومواقف أشهر زعماء النهضة العربية الحديثة المسلمين منها (الطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي والأفغاني ومحمّد عبده...). وفي الفصل الثاني استعرضتُ أفكار محمد رشيد رضا حول الخلافة ونظرته إلى الدولة والحاكم في الإسلام، والتي تتذبذب بين الإصلاحية والإحيائية.

وفي الفصل الثالث انصرفتُ لاستعراض الخُطوط الكبرى لأطروحة علي عبد الرازق حول أصول الحكم في الإسلام، مع الإيماء إلى وثبتِه الجريئة بإعادة النظر في فكرة الخلافة نفسِها، وأنّ الخلافة غيرُ مُقدَّسة في الإسلام. لذلك، فلا مانع شرعيّاً من الاعتماد على آخِر ما دلّت التجارب البشرية على أنه خيرُ أصول الحكم وأنفعُها للناس. على حين لخّصتُ في الفصل الرابع أفكار خالد محمد خالد ونظرته إلى مكانة الدين ورجاله في الدولة، مع الإلماع إلى أنّ خالداً قد حَطَب في الحبلِ نفسِه الذي حطب فيه عبد الرازق.

ثم أعقبتُ ذلك بقسمٍ ثالث خصّصتُه للحديث عن الإحيائيّة الإسلامية، ظُهورِها وأفكارِها وأبرزِ رُوّادها، وجعلتُه على فصولٍ خمسة، مهّدتُ لها بتوطئةٍ مُقتضَبة تُبيّن ظُروف انبعاث الإحيائية الإسلامية المعاصرة: أمّا الفصل الأوّل، فيعالج توجُّهاتِ الإخوان المسلمين وأفكارَهُم الأولى، بتسليط الضوء على أشهر قادتِهم الأوائل، لا سيّما المؤسّس حسن البنا وعبد القادر عودة. وفي

الفصل الثاني عَرْضٌ لنظرية «الحاكميّة» لدى أبي الأعلى المودودي، مع الإشارة إلى الخصوصية المكانية لهذه النظرية، وذلك من طريق بيان الظروف والبواعث التي حدَتْ بالمودودي إلى القول بها. أما الفصل الثالث فيتناول أفكار سيّد قطب، مُلهِم الجهاديين، وفيه ركّزْتُ على فكرة الحاكميّة لديه والتي أخذها عن المودودي، وكان أوّل مَن روّج لها في المجال العربي. وقد أومأتُ إلى أنّ لهذه الفكرة أسبابَها وظُروفها التاريخيةَ والمكانية الخاصّة بها في بلاد شِبه القارّة الهندية، بالتالي، فإنّ إسقاطها على المجال العربي ذي الظروف المُباينة مسألةٌ فيها نظر.

وفي الفصل الرابع توقفتُ عند أفكار اثنين من أبرز دُعاة الصحوية في الفكر الإسلاميّ المعاصر ذَوَي الخلفيّة الإخوانية، هما يوسف القرضاوي ومحمّد الغزالي اللذَين تذبذبا بين الأصوليّة والترشيد. وأمّا الفصل الخامس، فيَعرِض لأفكار الجهاديّين حول العلاقة بين الدولة والشريعة، وفي هذا الفصل رصدتُ أبرز الحركات الجهادية المعاصرة مع الإشارة إلى أفكارها الرئيسة وواقعها وبعض أهمّ التحوُّلات التي طرأتْ على أفكارها في تسعينات القرن الماضي.

وفي خاتمة البحث استخلاصٌ للنتائج التي توصّلتُ إليها. ثم ثَبْتٌ بالمصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها في هذا البحث وكان لها نصيبٌ وافر أو مُتواضع فيه.

الذي جَعل هِمّتي نحو المعالي وثّابة، ولهفتي إلى الجوزاء غلّابة، والذي عرَفتُه قبل أن أعرِفَه، وعُلِّقتُه قبل أن أصحبَه، والذي أَشْرَبَ قلبي حُبَّ العرب والعُروبة والعربية وحَمّلني همَّ الأمّة ولمّا أزَلْ في سِنِيَّ الدراسيةِ الأُولى، إلى الأستاذ الدكتور رضوان السيد أهدي هذا العمل.

القسم الأول

إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وكيف دخلت إلى بلادنا؟

الفصل الأول

الدين: نشأتُه، ماهيّتُه، أدوارُه ووظائفُه

توطئة:

اختلف علماء الاجتماع في تحديد النُّظم الاجتماعية القائمة في المجتمعات البشرية، فمنهم من يرى، كالأستاذ سمنر (Simner) أبي علم الاجتماع في الولايات المتحدة، أنّ أهمّها أربعة: الأُسرةُ، ونظامُ المِلكية، والدينُ، والسياسة. ومنهم من قال إن أبرزها خمسة هي الأربعةُ السابقة مُضافاً إليها التربية. وحدّدها دوركهايم بستّة هي: الدين، والأخلاق، والقانون، والاقتصاد، واللّغة والفنّ الجمالي. وقد بَنَوا تحديداتِهم تلك إمّا على أُسسٍ حيوية جِسمية، وإمّا على أُسس نفسيةٍ داخلية. وليس من شأننا هنا أن نَعرِض للنُّقود التي وُجِّهتْ إلى هذه النظريات وأنها تحديداتٌ شخصية غيرُ موضوعية وخلطتْ ما هو اجتماعيٌّ بعواملَ نفسيةٍ وبيولوجية وحيوية... وإنما موضوع كلامنا هنا هو النظام الديني فحسب.

وفي هذا السياق، يذهب دوركهايم إلى أن النُّظم الاجتماعية

ذاتُ أصل ديني، معتبراً أنّ الدين يتضمّن نشأة أو ميلاد كل نظام اجتماعي، بمعنى أن النُّظم الاجتماعية نشأتْ أو انبعثت في أحضانِ الدين. ولذا فإنه توصّل في النتيجة إلى أنه في رُوح الدين يكمُن رُوح المجتمع، وكلُّ ما هو اجتماعي فهو دينيُّ الأصل، وهذا ما ذهب إليه أستاذه فوستل دي كولانج. لكنْ، يُؤخذ على دوركهايم أنه يبالغ في الربط بين الدين والمجتمع إلى درجة أنه يعتبر اللهَ والمجتمعَ شيئاً واحداً[1].

ويرى العديد من الباحثين أنّ الدين عند الجماعات المتأخّرة هو البذرةُ والنواةُ التي منها خرجت سائر النُّظم الاجتماعية؛ بل هو المحورُ الذي تدور حوله؛ فالفنونُ الجمالية على أنواعها إنما تُقدَّم إرضاءً للآلهة. ولمّا كانت الحياةُ الاقتصادية إنما ترمي إلى إشباع حاجات الإنسان الضرورية، وإذْ كان الإنسان في إشباعِه حاجاتِه يتأثّر التأثُّر كُلَّه بالدين، فلا يأكل ولا يشرب إلّا ما أباحه له وفي أوقاتٍ مخصوصة؛ لذا فقد كان النظام الاقتصادي على علاقة وثيقة بالنظام الديني. ومثلُ ذلك سائرُ النظم الاجتماعية، ويسمّي علماء الاجتماع هذا الارتباط أو التداخل بـ «الارتباط الوظيفي» (functionnel interconnection)[2].

وبِداعٍ من هذا الارتباط بين الدين من جهة، وبين الاقتصاد

(1) انظر: عبد العزيز عزت، **أهم نُظم الجماعات المتأخّرة**، دار التأليف، القاهرة، ط1، 1956، ص4 ـ 5؛ وقباري محمد إسماعيل، **إميل دوركهايم مؤسّس علم الاجتماع المعاصر نظريّاً وتطبيقيّاً**، منشأة المعارف بالإسكندرية، لا ط، 1976، ص219 ـ 270.

(2) انظر: نبيل السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، دار الشروق، جدّة، السعودية، ط1، 1981، ج2، ص12؛ وزيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، دار غريب للطباعة، القاهرة، لا ط، لا تا، ص35 ـ 38 و97 ـ 108.

والسياسة والأُسرة وغيرها من النُّظم الاجتماعية من جهة أخرى، يرى العديد من الإنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع أنّ الدين هو أهمُّ الظواهر الاجتماعية طُرّاً، وأنها منه تفرّعت جميعُها، ويُدلّل هؤلاء لذلك بالطقس الديني المعروف عند زنوج أوستراليا باسم «الأنتشيوما» وهو عبارة عن احتفال ديني له أغراضٌ اجتماعية مختلفة، منها الغرض العائلي: وهو تقويةُ ترابُطهم عن طريق أكل لحم الحيوان المفترس الذي يعبُدونه في هذه المناسبة، فيشعُرون بأنهم كتلةٌ واحدة في محاربة أعدائهم، ومنها الغرضُ الاقتصادي: وهو إكثار النسل والخير المادّي.

كما يرى بعض الدارسين أنه من القصص والأساطير الدينية خرجت في ما بعد الآدابُ والفلسفاتُ والعلوم، ومن الاحتفالات الدينية بمظاهرها البرّاقة خرجت الفنون الجميلة، كالرسم والتصوير والحَفْر والعمارة... إلخ. كما من الأوامر والقواعد الدينية خرجت أصول الأخلاق والقوانين الوضعية بعد ذلك[1].

بَيْدَ أنّ بعض الباحثين ـ ومنهم لوبوك (Lubbock) في كتابه **مصادر الحضارة** ـ ، يُقلّل من شأن الدين، ويَنزِعُ إلى أنه قد كان ثمّة جماعةٌ إنسانية أُولى انعدم فيها كلُّ أثر ديني. ولكنّ جميع ما قدّمه هؤلاء من شواهدَ وبراهينَ على دعواهُم هذه قد ردّها الدارسون. بل الطريف أنّ أوغست كونت وجيوفان أند (Giovann

(1) انظر: عبد العزيز عزت، **أهم نُظم الجماعات المتأخرة**، مصدر سابق، ص6 ـ 7، و28 ـ 29. لكنْ في المقابل لا شك في أن ثمة توتُّراتٍ بين الدين والنشاطات الأخرى. وقد تصدّى ماكس فيبر لرصد هذه التوتّرات (التوتُّر مع الطوائف الأخرى، ومع الاقتصادي، والسياسي، والفنّ... إلخ). (انظر: جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، لا تا، ص89 ـ 91).

End) ذهبا إلى القول بوجود جراثيم الشعور الديني لدى الحيوانات؛ إذ إن بعض الحيوانات حين تُحسّ بالموت، أو حينما تشعر بِهُبوبِ جارفٍ أو نكبةٍ كونية، يَشيع فيها نزعةٌ دينية غريبة. إلّا أنّ عِلم النفس الحديث لم يقبل هذه التفسيرات، مؤكداً أنّ الدين فِعل إنساني بحت. كما ذهب هيغل إلى أن الإنسان وحده هو الذي اختُصّ بأنْ يكُون له دِين، وأمّا الحيوانات فإنها تفتقر إلى الدين بقَدْر افتقارها إلى القانون والأخلاق؛ فالتديُّن عنصرٌ أساس في تكوين الإنسان، «والحِسُّ الديني إنما يكمُن في أعماق كل قلبٍ بشري؛ بل هو يدخُل في صميم ماهية الإنسان، مثلُه في ذلك مثلُ العقل، سواءٌ بسواء»[1]. على أنّ الحِسّ الديني، وإن كان عنصراً أساساً في تكوين الإنسان وموجوداً لدى جميع الناس بدرجاتٍ متفاوتة، فإنّه قد يكون مَريناً عليه أو مطموراً عند من يحاول أن يحجُبه أو يحُول دُون ظُهوره؛ بل رُبّما يَجحد وُجوده[2].

كما دحضت الأبحاث الاجتماعية الحديثة بعض التصوُّرات الفلسفية التي ذهب إليها بعض المفكرين، وبخاصةٍ ما نادى به جون جاك روسّو من أنّ الأقوام المتأخرين لا دِين لهم، متأثّراً في ذلك بحالة الفطرة التي افترضها هو افتراضاً، ومعتبراً أن الإنسان يعيش

---

(1) جفري بارندر (إشراف)، «**المعتقدات الدينية لدى الشعوب**»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، عدد173، مايو/أيار، 1993م، ص7.

(2) انظر: تقديم إمام عبد الفتاح إمام لِ المصدر نفسه، ص7. ولعلّ ممّا يعضُد هذا المعنى أنّ الكفر لُغةً هو السَّتْرُ والحَجْب.. (انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط2، 1993، مج12، ص118 ـ 122؛ ومرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت،لا ط، 1994، مج7، ص451.

فيها معيشة الحيوان ويسعى وراء إشباع غرائزه. وما هذه التصوُّرات التي يذهب إليها رُوسّو ومَنْ لَفّ لَفَّهُ إلّا شطحاتٌ نظرية بعيدة من الواقع كما أثبتت الدراسات الاجتماعية الحديثة، مثل أبحاث دوركهايم وليفي بريل وغيرهما.. والتي أقامت البرهان على أن الدين قائم في المجتمعات المتأخرة، وأنه أعظمُ الظواهر الاجتماعية كلِّها؛ لأنه يؤثّر فيها ويُلوّنها بلونه؛ بل إنّ العقلية المتأخّرة غارقةٌ في الاتجاه الديني؛ إذ إنّ «الدين مظهرٌ هامّ من مظاهر الاجتماع، وبحُكم أنه ظاهرةٌ اجتماعية فهو شيء لا يخلو منه مجتمع إنساني؛ لأنه من ضروريات الفطرة الاجتماعية»[1]. كما إنّ أبحاث هؤلاء العلماء تُخالف كذلك أوغست كونت، مؤسّسَ المذهب الوضعي في اعتباره ـ وذلك في نظرية الأطوار الثلاثة ـ أنّ الدين هو المَظهرُ الأول الذي صبغ عقلية الإنسان في أول عهودها[2].

أولاً: الدين: في النشأة والتعريف

1 ـ في النشأة: بدأت الدراسات الاجتماعية تبحث في أصل الدين وتحديد نشأته منذ نهاية القرن الثامنَ عشر، فظهرت نظرياتٌ عدّة في هذا الصدد؛ فمِن الفلاسفة وعلماء الاجتماع من نَحَا نَحْواً إلحاديّاً في تفسير الدين إذ قال بإنسانيّته، أي أن الإنسان هو الذي صَنع الدين لغاياتٍ ومآربَ خاصة، بينما حاول آخرون أن يَجِدوا في أساس البشرية الأُولى اعتقاداً كامناً فطريّاً ينقدح في نفس البدائي عن فكرة الإله السامي. فالدينُ برأي هؤلاء بدَهيةٌ أوّلية في فجر

---

(1) زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، **ص**15.

(2) انظر: عبد العزيز عزت، **أهم نظم الجماعات المتأخرة**، مصدر سابق، ص16. وحول نظرية أوغست كونت في الدين، انظر: إسماعيل مظهر، **تاريخ الفكر العربي**، دار الكاتب العربي، بيروت، لا ط، لا تا، ص109 ـ 110.

الإنسانية؛ إذ إن الإنسان مجبُولٌ على الحاجة إلى أنْ يُؤمن ويُقدِّس... فالإيمان مَركُوزٌ في طبعه وفي فطرته. ويسُوق علماء الاجتماع مجموعةً من الدوافع والبواعث التي يعُدُّونها أدلّةً على كون التديُّن فطرةً في نفس الإنسان، مثل: التطلُّع إلى الغيب، والعجز أو الشعور بالنقص والخوف، والتأمُّل في المُبدَعات الكونية[1]. يقول الإمام محمد عبده عن الشعور الديني: «هذا الشعور العام بحياةٍ بعد هذه الحياة، المُنبثُّ في جميع الأنفس، عالِمها وجاهلِها، وَحْشِيِّها ومُستأنسِها، بادِيها وحاضرِها...لا يمكن أن يُعَدّ ضلّةً عقليةً أو نزعةً وهمية، وإنّما هو من الإلهامات التي اختُصّ بها هذا النوع... ذلك إلهامٌ يكاد يُزاحم البديهة في الجلاء»[2].

وثمة نظرياتٌ ومذاهبُ عدةٌ في أصل الدين ونشأته، ويمكن حَصْرُ تلك النظريات في اتجاهين رئيسين:

أ ـ **النظرية التطورية**: وتَنزع إلى أنّ فكرة «الله» وُجدت في المجتمعات الأولى بشكلٍ عقائدَ انبثقتْ إمّا من الأفراد وإما من الجماعة. ويرى أصحاب مذهب التطوُّر التقدُّمي في تاريخ الأديان أنه مثلما يسُود التطوُّرُ «الحياةَ البيولوجية للإنسان، فإنه يسُود أيضاً الحياة العقلية؛ [إذ] إن الكائن ينتقل طِبقاً لقانون

(1) الطريف أنّ بعضهم غلا غُلوّاً كبيراً في التشديد على أنّ الدين مغروز في طبع الإنسان حتى قال إن الإنسان حيوانٌ متديّن بفطرته، قياساً على قولهم إنه حيوان مدَني بطبعه. (انظر: محمد الزحيلي، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، لا مكان، طبعة خاصة، 1991م، ص32، و34 ـ 48؛ وعلي سامي النشّار، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلِّهة**، مكتبة الخانجي، مصر، لا ط، لا تا، ص9 ـ 10.

(2) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ص48.

التطوُّر من ماهيةٍ أدنى إلى ماهية أسمى... فمِن الأَولى إذن أن يتطور في حياته الفكرية وأن تنتقل من طَورٍ إلى طور حتى تصل إلى كمالها النسبي... والدين عندهم ناحيةٌ من النواحي الفكرية بدأ مع الإنسانية في سذاجتها، وتطوَّر معها في درَج الحياة حتى وصل إلى كماله الحالي»[1].

ويندرج في إطار هذه النظريات مذاهبُ، أهمُّها: المذهب الحيوي (Animism)، والمذهب الطبيعي (Naturalism)، والمذهب التوتمي (Totemism).

ب ـ **النظرية الفطرية**: وتذهب إلى أنّ فكرة الله، أو الدين بعامةٍ، هي فكرةٌ فطرية مركُوزة في النفس الإنسانية. وبعد الأبحاث التي نهضوا بها في هذا الصدد، وَجد أصحاب هذا المذهب أنّ فكرة «الله» كانت موجودة لدى المجتمعات البدائية كافّة، ويستند أُولاء إلى «فكرة الخَلق». وقد عبّر أحسنَ تعبير عن النظريات الفطرية المذهبُ المؤلّه عند شميت (Shmidt) ولانج، وغيرهما[2].

2 ـ تعريف الدين: والمقصودُ بتعريف الدين ـ وإن كان ذلك أمراً بالغ التعقيد ـ تحديدُ الخصائص التي لا يُسمّى الدينُ ديناً إلا بها. والبحث في تعريف الدين مرتبطٌ أشدَّ ارتباط بالبحث في أصل الدين وجُرثومته الأولى؛ ذلك لأنّ «حقيقة الشيء هي العناصرُ المُكوِّنة له في أبسط مظاهره»[3].

ويدأب الباحثون على بذلِ جهودٍ متواصلة في تعرُّف أصل الدين

---

(1) علي سامي النشار، **نشأة الدين**، مصدر سابق، ص2.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص181 ـ 214 و184 ـ 195، و222 ـ 228

(3) مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، مكتبة الشباب ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة، لا مكان، ط2، 1997م.

ووضْع تعريفٍ له يكون جامعاً مانعاً، على حدّ تعبير المناطقة. وما انفكُّوا منذ القرن الثامنَ عشرَ يحاولون أن يضعوا للأديان شجرةَ أنسابٍ شبيهةً بتلك التي وضعوها للُّغات، وممّا استعانوا به على مَقصِدهم هذا تعرُّفُ أصل مادّة «دين»، وتتبُّعُ المعاني المعروفة لهذه الكلمة.

أ ـ **الدين في اللّغة**: في معاجم العربية[1] معانٍ كثيرة لِلفظ «دِين» بلغ بها بعضُهم زُهاء عشرين معنًى وتزيد. وأحسنُ مَنْ جمع هذه المعاني ابنُ منظور في **لسان العرب** والمرتضى الزبيدي في **تاج العروس**. لكنْ فيها ما هو مولَّدٌ بعضُه من بعض، وفيها ما هو مجازي، وبعضها مُتداخل، «والناظرُ في هذه المادّة يَجِدُ مِن تفنُّن العرب في الاشتقاق منها، وتعديدِ الصيغ، وفي تشعُّب استعمالاتهم لها ما لم تَجْرِ به عادتُهم في الكلمات المُعرَّبة»[2]. على أنه ليس صحيحاً ما ذهب إليه بعضهم من أن «الدين» كلمة مُعرّبة، ولا أدري كيف زلّ الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله ـ على عُلُوّ كعبه وطُول باعِه في العربية ـ مثلَ هذه الزلّة. قال أبو هلال العسكري في أثناء كلامه على الفَرْق بين الدين والمِلّة: «والفُرْسُ تَزعُم أنّ

---

(1) انظر: مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، مصدر سابق، مج18، ص214 ـ 219؛ ومقاتل بن سليمان البلخي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994م، ص133 ـ 134؛ وعبد الرحمان القرشي (ابن الجوزي)، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص295 ـ 299؛ ومحمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، مج4، ص458 ـ 462.

(2) مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، مصدر سابق، ص25.

الدين لفظٌ فارسي، وتحتجّ بأنهم يجدُونه في كُتبهم المؤلّفة قبل دخولِ العربية أرضَهُم بألف سنة... ونحن نجد أنّ للدين أصلاً واشتقاقاً صحيحاً في العربية، وما كان كذلك لا نحكُم عليه بأنه أعجمي. وإن صحّ ما قالوه؛ فإن الدين قد حصل في العربية والفارسية اسماً لشيءٍ واحد هو على جهة الاتّفاق»[1].

والملحوظ أنّ جُلّ المُعجميّين يَجمعون لفظ «دَين» بالفتح و«دِين» بالكسر في مَظِنّةٍ واحدة؛ على اعتبار أنّهما من مادّة واحدة. قال أحمد بنُ فارس: «الدالُ والياءُ والنُّون أصلٌ واحد إليه يَرجع فروعُه كلُّها»[2]. ويمكن الربط بين «الدَّين» بالفتح و«الدِّين» بالكسر بأنّ ثمة جامعاً بينهما هو الإلزام: المالي في الأول، والأدبي في الثاني. ولا شك في أن الدِّين هو الدَّين الأكبر لله على الناس[3]. ناهيك بأنّ كِلاهما غيرُ حاضر، ففي **لسان العرب**: «والدَّين واحدُ الدُّيون معروف، وكلُّ شيءٍ غيرِ حاضر دَينٌ»[4]، وأساسُ الأديان كلّها الإيمانُ بأمرٍ وراء هذا الوجود المحسوس. وعن الأصمعي أنّ فَتْح

---

(1) حسن بن عبد الله العسكري (أبو هلال)، **كتاب الفُروق**، قدّم له وضبطه وعلّق حواشيه وفهرسه: أحمد سليم الحمصي، جروس برس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994، ص242 ـ 243.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، اعتنى به: محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، مج1، ص353.

(3) انظر دراسة رضوان السيد التي قدّم بها لكتاب: (علي بن محمد البصري الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1987م ص23 ـ 24).

(4) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، مج4، ص459.

دالِ «الدَّين»؛ لأنّ صاحبه يعلُو المَدِين، وضمّ دال «الدُّنيا»؛ لابتنائها على الشِّدّة، وكسر دالِ «الدِّين»؛ لابتنائه على الخضوع[1].

فالدِّينُ: الجزاءُ والمكافأة. يقال: كما تَدِينُ تُدان، أي كما تُجازي تُجازَى بفِعلك وبحسَب ما عمِلت. وقيل: الدِّين هو الجزاء بقَدْر فِعل المُجازَى، فالجزاءُ أعمّ. والدِّين: العادةُ والشأن. يقال: ما زال ذلك دِيني ودَيدني، أي عادتي. والدِّين: الطاعة، وهو أصلُ المعنى، وقيل: بل الذلُّ والانقياد. على أنه ليس يعسُر الجمع بين القولين، فلا حِجاج في أنّ الطاعة تكون مصحوبةً بذلٍّ وانقياد. والدِّين: الداءُ والقهرُ والغَلَبة والاستعلاء... وينقل الأزهري في **تهذيبه** عن بعضهم: دَانَ الرجلُ: إذا عَزَّ، وإذا ذَلّ، وإذا أطاع، وإذا عَصَى...[2]. والدِّين: السلطان والمُلك؛ قال شَمِر: ومنه قولهم: يَدِينُ الرجُل أمرَه، أي يَملِك. والدِّين: الملّة، يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة. والدِّين: القِصاص، ومنه حديث سلمان: «إنّ الله لَيَدِينُ لِلجَمّاء من القَرْناء» أي يقتصّ.

وقد حاول بعض الباحثين المُحْدَثين التوفيقَ والجَمع بين هذه المعاني جُلِّها أو كُلِّها، بأنْ ذهب إلى أنّ كلمة «دِين» عند العرب تُحيل إلى علاقةٍ بين طرفين: يُعظِّم أحدُهما الآخر ويخضع له، ويملك الثاني الأولَ وله عليه السلطان. فإذا وُصف الأولُ بهذه العلاقة كانت بالنسبة إليه خضوعاً وطاعة، وإذا وُصف بها الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإلزاماً، وإذا قُصد بها الرباطُ الجامع بين

---

(1) انظر: مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، مصدر سابق، مج18، ص214.

(2) انظر: محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق رياض قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001، مج2، ص1137.

الطرفين كانت هي الدستورَ المُنظِّم لتلك العلاقة، فهي علاقةُ إلزام والتزام[1].

ب - **الدين في الاصطلاح**: يُقدّم علماءُ الدين المسلمون تعريفاتٍ عدّةً للدين. فهو عند التهانوي «وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول السليمة باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[2]، وعرّفه أبو البقاء بأنه «وَضْعٌ إلهيٌّ سائِقٌ لِذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، قلبيّاً كان أو قالبيّاً»[3]، وحَدَّهُ ابن الجوزي بأنه «قولٌ إلهيٌّ رادعٌ للنفس يُقوّمها ويمنعُها من الاسترسال في ما طُبعت عليه»[4]وهو عند محمد عبده «وضعُ إلهي ومُعلّمُه والداعي إليه البشرُ... وهو عند جميع الأمم أولُ ما يمتزج بالقلوب، ويرسُخ في الأفئدة، وتصطبغ النفوس بعقائده وما يتبعُها من المَلَكات... فله السلطةُ على الأفكار وما يُطاوعها من العزائم والإرادات... وكأنما الإنسانُ في نشأته لوحٌ صقيل وأولُ ما يُخَطُّ فيه رسمُ الدين»[5].

---

(1) انظر: نبيل السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، مصدر سابق، ج2، ص18 - 19.

(2) محمد علي التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق عجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص إلى العربية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص814.

(3) أيوب بن موسى الحُسيني الكفوي (أبو البقاء)، **الكُلّيات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص443.

(4) عبد الرحمان القرشي (ابن الجوزي)، **نزهة الأعين النواظر**، مصدر سابق، ص295.

(5) محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، لا تا، ص6 - 7.

وقد ذهب الباحثون طرائقَ قِدداً في تعريف الدين، وتنازَع علماءُ الاجتماع وعلماء النفس على الدين، وكِلا الطرفين تَجاذباه كلٌّ يريده إلى ميدانه: فهؤلاء يقولون إنه ظاهرةٌ اجتماعية؛ نظراً إلى اتصاله بشؤون الجماعة، وأولئك يردُّون بأنّ الدين حالةٌ عاطفية نفسيةٌ مُنغرسة داخل النفس الإنسانية. هذا فضلاً عن علماء الأديان الذين يزعُمون أنهم «أمّ الصبي» وأُولُو الاختصاص.

أمّا علماء النفس الذين تناولوا الدين بالدراسة من الناحية السيكولوجية، فقد ذهبوا إلى أنّ الإنسان لم يكن بحاجةٍ إلى أن يبحث خارج نفسه عن مَنبَت العقيدة الإلهية، أي أنه لم يكن يحتاج إلى أن يتأمّل في الكون وعظمتِه، ولا في الطبيعة وجمالِها، ولا في التجارب العجيبة في عالم الأرواح وأسرارها ومخبوءاتها... وإنما كانت تجاربُ الإنسانِ النفسيةُ كافيةً لتوجيه فِكره وبصرِه وبصيرته إلى تلك الحقيقة العُلوية. ومِن هؤلاء مَنْ رأى أنّ جُرثومة الدين تتولّد من الإدراك المركُوز في الفطرة الإنسانية للعِلّية والمعلولية بين الأشياء، ومنهم من يجعل أصلَ الدين شعورَ الإنسان بأنه غيرُ مُستقلٍّ في أفعاله وأحواله، ومنهم من يرُدّه إلى ما يُلقَى في رُوع الإنسان بالفطرة من وجودٍ لا يتناهى، ومنهم من يرى أنّ الدين ينبعث من نُزوعٍ إلى الزهد في الدنيا.

على حين يذهب بعض علماء النفس إلى أنّ هذا الحدَث من أحداث الحياة النفسية ليس بسيطاً بحيث يمكن ردُّه إلى سببٍ واحد بسيطٍ من هذه الأسباب وإنما هو مَزيجٌ مَشيجٌ من مجموعها، على قاعدة أنّ «الإعمال أَولى من الإهمال» وفق تعبير علماء الأصول المسلمين.

وقد ظهرت نظريات نفسانية عدّة في الدين، وفلسفتِه، وماهيّتِه بحسبانِه حالةً شعوريةً نفسيةً وِجدانيةً يعيشها الإنسان. ومِن أهم تلك

النظريات نظريةُ الفيلسوف الفرنسي ساباتيه (Sabatier) التي ظهرت بخاصّةٍ في كتابه **فلسفة الدين**. فقد حاول في مؤلّفه ذا أن يُؤسّس العقيدة الدينية على أساس عواملَ نفسيةٍ؛ باعتبار أنّ العقيدة تتولّد في نفس الإنسان منذ نعومة أظفاره نتيجة شعوره بالتناقض الكبير بين أحاسيسه وإرادته، وهما القُوّتان اللّتان تتألّف منهما حياة النفس في أبسط صُورها. فالتديُّن برأي ساباتيه ينشأ من هذه المعركة النفسية الداخلية التي يعيشها الإنسان، الذي لا مَطمع له في الفرار من هذا التناقض الذي يعانيه في داخله، إلّا بالتديُّن. فمِن العبث، بنظر ساباتيه، أن يعتمد الناس على تقدُّم العلوم الطبيعية في إنقاذهم ممّا يعانونه من البؤس والشقاء. ذلك لأنّ العلم بدلاً عن أن يخفّف من وطأة ذلك التناقض القديم الجديد، فإنه يزيد من حِدّتها؛ إذ إنّ كُلّ اكتشافٍ علمي يُضيف حلقةً جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية التي يحتاج إليها نظام الأشياء في اتّساقه وثباته وديمومته، فتزداد القيود على الحرّية قيداً يُضاف إلى ما يُحيط بأعناقنا من أغلال... ولا نزال نتقدّم في هذا الاتجاه بهذه السيرورة حتى نصل إلى «التناقض العام» بين العلم والعمل، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق. وهكذا، نعيش في دواخل نفوسنا حرباً داخليةً طاحنة بين القدرات والاستعدادات النفسية، تلك الحرب التي تنتهي برأي ساباتيه إلى شعورٍ باليأس من جدوى هذه الحياة. على حين أنّ هذا الحلّ الذي يقدّمه لنا التديُّن هو حلٌّ عملي محض؛ فهو لا يفتح لنا «باباً جديداً» للمعرفة، وإنما يمنحنا الشعور بالثقة والاطمئنان والإيمان بمبدإ الحياة ونهايتها؛ ذلكم أنّنا نشعُر شُعوراً غلّاباً بالتبعية المطلقة لقانون الوجود العام، وما التديُّن إلّا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وانقياد ضروري في سفينة هذه الحياة التي تجري بنا في بحرٍ لُجّيٍ غيرَ مختارين. وهذا الشعور بالتبعية المطلقة وَفْق ساباتيه هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية، فما هو إلا شعورٌ بحضور السرّ

الإلهي فينا، وذلك هو «الينبوع» الذي منه تَفيض الفكرةُ الإلهية بقوةٍ جارفة[1].

أما ماكس مولر (Muller) (1822 ـ 1900) الفيلسوف ومؤرّخ الأديان، فعنده أنّ الدين قد تَولّد من تزاوُج مبدأينِ نفسيَّيْنِ: **أولُهما** الذكاءُ الفطري، أي القدرة على الاستدلال، أو الوصول من مُقدّماتٍ إلى نتائجَ تلزم عنها. و**ثانيهما** حاسّةُ الوجدان التي تقوم على حبّ الاستطلاع والبحث عن الأسباب. والإنسان برأي مولر، عندما يتحطّم الإطار المألوف للحياة من حوله، تصبح حاجتُه ماسّةً إلى مساندةِ قُوًى أكبرَ من قُوّته، فإذا ما وجدها تَعلّق بها. وهو فقيرٌ بصفةٍ دائمة إلى هذه «المساندة العلوية» الخارجة عنه والتي يشعر حيالها بنقصٍ شديد لِبُعدِه عن الكمال، ولا شيء غير الإيمان بهذه القوة يمكن أن يساعده في التغلُّب على هذا الشعور. والدين عند مولر «كَدْحٌ من أجلِ تصوُّر ما لا يمكن تصوُّره وقولِ ما لا يمكن التعبيرُ عنه: إنه تَوْقٌ إلى اللّانهائي»[2].

وأما الذين تناولوا الدين بالدراسة من الناحية السوسيولوجية فيرون أنّه، وإنْ كان لا يخلو من معنى العاطفة النفسية، فإنه في النهاية يتّصل بشؤون الجماعة؛ بل ينتهي الأمر بالعلماء الاجتماعيين الباحثين في تاريخ الأديان وأصولها إلى اعتبار الصبغةِ الاجتماعية في الدين أقوى وأرسخَ من كلّ صبغةٍ سواها[3].

---

(1) انظر تفصيل نظرية ساباتيه في: زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، ص135 ـ 140.

(2) فراس السوّاح، **دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، دار علاء الدين، دمشق، ط2، لا تا، ص23 ـ 24.

(3) انظر: مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، مصدر سابق، ص14 ـ 15.

ويمكن تمييزُ ثلاثة مناهج رئيسة[1] يعتمدها الباحثون في المجال الديني هي: **المنهج النفسي ـ الاستبطاني، والمنهج الحَدْسي، والمنهج الموضوعي.**

وهاكُم أبرزَ التعريفات التي تستند إلى كلٍّ من هذه المناهج الثلاثة:

1 ـ **أمّا التعريفات التي تستند إلى المنهج الاستبطاني**، فمن أبرزها تعريف سبنسر الذي يحدّد الدين بأنه ذلك «الإحساس الذي نشعر به حينما نغُوص في بحرٍ من الأسرار»[2]. أمّا شلاير ماخر (Shleiermacher) فيرى أن الدين هو خضوع الإنسان لموجودٍ أسمى. ويذهب فيورباخ (Feurbach) إلى أن الدين هو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة[3].

2 ـ **وأمّا التعريفات التي ترتكز على الحدس**، فأبرزُها تعريف برغسون الذي يميّز بين نوعين من الدين:

أ ـ **الدين الديناميكي**: وهو من ابتداع إنسانٍ من صفوة البشر سَمَا إلى فكرةٍ مثالية وحاول أن يَبذُر من أعماقِه ديناً أو فكرةً تَفيض على الإنسانية. وما حقّق ذلك إلّا بعضُ كُمّل الخَلق من مثل المسيح وبعض أقطاب الصوفية.

ب ـ **والدين الاستاتيكي**: وهو عنده «ردُّ فعلٍ تُقاوِم به الطبيعةُ ما في ممارسة العقل ممّا يشُلّ حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع»[4].

---

(1) انظر: علي سامي النشّار، **نشأة الدين**، مصدر سابق، ص20 ـ 21.

(2) مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، مصدر سابق، ص21.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص21؛ وعلي سامي النشّار، **نشأة الدين**، مصدر سابق، ص21.

(4) علي سامي النشّار، **نشأة الدين**، مصدر سابق، ص22

3 ـ **المنهج المقارن الموضوعي**: ونقارن فيه بين الأديان جميعِها، قديمِها وحديثِها، البدائيِّ منها وغير البدائي، بُغية تعيين عناصرها العامّة، لِنَخلُص من تلك العناصر العامّة الموجودة لدى الأديان كلّها إلى تعريفٍ جامعٍ مانعٍ يصدُق على الأديان كافّة. ومن أبرز التعريفات التي تستند إلى هذا المنهج تعريف رافي (Reville) الذي يحدّد الدين بأنه «تحقيق الحياة الإنسانية بواسطة الإحساس بأنّ رباطاً يصل الروح الإنسانية بالنفس الخفية، التي تعترف الأُولى بما لها من سلطان على العالم وعليها، والتي يجب أن تكون شاعرةً بالاتصال بها دائماً»[1].

والظواهر الدينية عند دوركهايم تنقسم إلى قسمين: **العقائد** (Les croyances) و**العبادات** (Les rites) وهي شبيهة إلى حدٍّ ما بما يسمّيه فقهاء المسلمين: الأصول والفروع. والدين عنده «مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدّسة، مُميّزة وناهية، بحيث تؤلّف هذه المجموعةُ في وحدةٍ دينية متصلةٍ كُلَّ من يؤمنون بها»[2].

بَيد أنّ بعض علماء الاجتماع يَنزِعُون إلى أنّ الشعور الديني هو قوةٌ روحية قبل أن يكون ظاهرة اجتماعية. إنه برأيهم، تلك القوةُ الروحية الباطنة التي تسمُو بالإنسان فترفعُه من عالم المادّة إلى عالم الروح بدافع التجرّد الخالص والحبّ العميم. ويأخذ هؤلاء على دوركهايم خَلْطه ما هو «ديني» بما هو «اجتماعي»، فالشعور الديني هو شعورٌ فردي قبل أن يكون ظاهرةً اجتماعية؛ إذ إنه بدأ نقيّاً خالصاً ثم جاء العنصر الاجتماعي الأسطوري لِيُغلّفه من الخارج

(1) المصدر نفسه، ص22 ـ 23.

(2) المصدر نفسه، ص28؛ وانظر لمزيد بيانٍ: المصدر نفسه، ص22 ـ 28.

بطقوسٍ ورُسوم، ولِيَرِينَ على الجانب الفردي النقيّ ويطغى عليه، حتى قضت القشرة الخارجية للدين على تلك العاطفة الدينية الأوّلية. ولعلّ هذا ما استحثّ مارتن لوثر كَيْما يثُور على تلك القشرة التي حَجبتْ النقاء الديني، ويرفُض طقوس الكاثوليك وشعائرهم، ويُقيم المذهب البروتستانتي الذي يقلّل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها، ويخفّف من طغيان الغطاء الاجتماعي على الدين(1).

ثانياً: أهمّية الدين:

لعلّ السوسيولوجي الفرنسي غوستاف لوبون ما أخطأ الحقّ إذ اعتَبر؛ لأهمية الدين ولِباسِق مكانته في صدور الجماعات البشرية، أنّ من نافلة القول اعتبار أنه لا بدّ للجماعات من دين. ذلكم لأن الاعتقاد برأيه ضروريّ للإنسان، وهو عنصرٌ نفسيٌّ مثلُ الألم واللذّة، والحُزن والفرح.. إلخ. فالنفس البشرية تُبغض الشك والارتياب، وإذا ما حدَث أنْ تَطرّق الشكُّ إلى قلب المرء فذلك لأجلٍ محدود. يقول لوبون: «ومهما يكن عِرقُ الناس ووقتُ ظهورهم ودرجةُ جهلِهم وعِلمِهم، فإنهم سواءٌ في عطشهم إلى المعتقد، فكأنّ المعتقد غذاءٌ نفسيٌّ ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادّي لِحفظ الجسم»(2).

وفي هذا السياق يرى أرنولد توينبي أنّ التغيُّر الديني - يعني تراجع المسيحية - في القرن السابعَ عشرَ قد فُسّر تفسيراً خاطئاً حينما اعتُبر مجرّد حادثة سلبية. فالطبيعة البشرية بنظره تمقُت الفراغ الديني

---

(1) انظر: قباري محمد إسماعيل، **إميل دوركهايم مؤسس علم الاجتماع**، مصدر سابق، ص263 ـ 267.

(2) غوستاف لوبون، **الآراء والمعتقدات**، ترجمة: محمد عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، لا ط، لا تا، ص140 ـ 141.

مقتاً شديداً، ومن ثَمّ فالمجتمع يتّجه حين تتراجع ديانتُه السلفية إلى الاستبدال بها عاجلاً أم آجلاً ديانةً أخرى. «فإنّ الفراغ الذي أوجده تراجعُ المسيحية في القرن السابعَ عشر قد ملأه نشوءُ ثلاثة أديانٍ أخرى هي: الإيمانُ بحتمية التقدّم من خلال تطبيق العلم نظاميّاً على التكنولوجيا، والقوميةُ، والشيوعية»[1].

ولا مندوحة للجماعات بحسب لوبون عن أن يكون لها دينٌ ما دامت جميع المعتقدات، السياسية أو الإلهية أو الاجتماعية.. إلخ، لا تطمئنُّ لديها إلّا إذا لبستْ ثوب الدين؛ بل إنه لو تأتّى لنا أن نُدخل عدم الاعتقاد في صدور البشر «لاشتدّ تعصُّبهم فيه كأنه معتقدٌ ديني، ولَصار في الخارج ديناً يتعبّد به الناس»[2]؛ ذلك أن للدين جاذبيةً كبرى لا يُضارعه في قُوّتها غيرُه من سائر النُّظم الاجتماعية. يقول أرنست رينان، الذي كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده مُطارحاتٌ في الدين والعلم والعلاقة بينهما: «إن الدين هو أعلى مظاهر الطبيعة الإنسانية وأكثرُها جاذبية»[3]. ولذلك فإننا إذا ما أجَلْنا البصر وأمعنّا النظر في اعتقادات الجماعات أيام سيادة الأديان أو في أزمنة الثورات الكبرى التي غيّرتْ وجه العالم؛ لَتَبيّن لنا أنّها تتصبّغ دائماً بصبغةٍ خاصة لا يمكن التعبير عنها بأحسنَ من تسميتها بالشعور الديني. أكثر من ذلك، يَنزِعُ لوبون إلى أنّ للإلحاد ناحيةً

(1) أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، **التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في سوريا، 1999، لا ط، ص372.

(2) غوستاف لوبون، **الجماعات: أفكارها ومعتقداتها**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر، دار بيبليون، باريس، 2006، لا ط، ص80.

(3) فيلسيان شالي، **موجز تاريخ الأديان**، ترجمة: حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط3، 2007، ص15.

دينيّة، وقد خصّص عنواناً مستقلاً للحديث عمّا أسماه «الشكل الديني للإلحاد»[1]. بل إنّ الثورة الفرنسية نفسَها، التي يعتبرها رُوّاد العلمانية القطيعةَ المعرفية الكبرى التي آذنتْ بأُفول نَجْم الدين وانبلاج صُبح الفكر الحُرّ، لم تكن أكثرَ من ديانةٍ وضعية جديدة اجتاحت العقول والقلوب، وتخلّلتْ مِخيال الجماهير، فألهبت النفوسَ وخَلَبتْ الألباب. وكان مِن أثر الهزّة التي أحدثَتْها أنْ نَزعتْ الفلسفة الأوروبية في القرنِ التاسعَ عشرَ إلى محاولة اكتشاف «إنجيل» أخلاقي واجتماعي حديث. أما الفلاسفة الألمان فقد وجدوا هذه «العُلوية المُحْدَثة» في فكرة «الصيرورة الكلّية»، على حين أنّ الإصلاحيين الفرنسيين اتجهوا إلى «الإنسانية» باعتبارها واقعاً أعلى.

وفي هذا السياق يرى الفيلسوف البريطاني جون هيك أنّ الدين لا ينحصر وجوده في المجتمعات المُتديّنة فحسب؛ بل في المجتمعات العلمانية والملحدة كذلك؛ فالاتحاد السوفياتي بنظره لم يفعل أكثر من أنه استبدل بفكرة الدين، التي تقوم على الاعتقاد بالله، عقيدةً ماركسية ذاتَ بنيةٍ دينية تُوفّر غطاءً مثاليّاً لنظام المجتمع القائم ـ ولعلّ هذا ما دفع عالم الاجتماع روبرت بيلّا (Bella) إلى أنْ يتحدّث عمّا أسماه «نظام الدين السياسي عند ماركس» ـ . وفي هذا الصدد يقول جون هيك: إننا «نفهم الدين كمجموعةٍ من التشابهات العائلية وشبكة خصائص متماثلة ومتمايزة في آنٍ، تجعل الشيوعيةَ الماركسيةَ وأشكالَ الطاوية الصينية تنتمي إلى تلك العائلة الموسّعة التي ترى في الدين ظاهرةً كونيةً طبيعية لا يخلُو منها أيُّ مجتمع، حتى ولو كان علمانيّاً»[2]. وممّا يعضُد ذلك أنّ إيمان الماركسية العلماني يشتمل على

---

(1) غوستاف لوبون، **الجماعات: أفكارها ومعتقداتها**، مصدر سابق، ص76.

(2) وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**، الدار العربية للعلوم ناشرون =

رُؤيةٍ شمولية للعالم، وعلى نصوصٍ تأسيسية، وبنًى خَلاصيةٍ، وادّعاءاتٍ أخلاقية عامّة ـ وهل الدين إلّا مجموعُ هذه الاعتبارات؟! ـ مع افتقادِه بالطبع خاصيةً محوريةً في الأديان الإلهية هي: الإيمان بالحقيقة الإلهية العليا. وإلى مثل ذلك يَنزِع أرنولد توينبي، إذ يرى أنّ الشيوعية ما هي في الواقع إلا بدعةٌ مسيحية. والميثولوجيا الشيوعيةُ عنده هي الميثولوجيا اليهوديةُ والمسيحيةُ مُترجَمةً إلى مفرداتٍ غير توحيدية؛ فالإله الوحيدُ والقادرُ على كلّ شيء «يهوه» تُرجِم إلى الضرورة التاريخية، و«الشعب المختار» تُرجم إلى البروليتاريا، وتُرجم «العصر الألفي السعيد» إلى التلاشي النهائي للدولة. كما ورثت الشيوعية من المسيحية الإيمان بضرورة التبشير لهداية البشر أجمعين. بل إنّ أوغست كونت، أبا الوضعية المنطقية، نادى بديانةٍ جديدة سمّاها «ديانة الإنسانية»: مبدؤُها الحب، وأساسُها النظام، وغايتُها التقدُّم، وأراد لها أن تجعل من الإنسانيةِ جمعاءَ الإلهَ الذي يجب أن نُقدّسه، وتحُلّ محلّ فكرة: الله[1].

ثالثاً: وظائف الدين:

يرى العديد من مؤرّخي الأديان أنّ وظيفة الدين الأوّلي للبشرية كانت تتمثّل في الحفاظ على النظام الكوني والاجتماعي، ثم جاءت

= ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007، ص135. والطريف أنه عندما نشبت الثورة الفرنسية فكّر رجال الثورة في إيجاد آلهةٍ تحلُّ محلّ المسيحية، فأقاموا في كنيسة «نوتردام» (Notre - dame) عبادةً لـ«إلهة العقل» تُماثل العبادة التي دأب الناس عليها. (انظر: فرانسوا غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984، ص86 ـ 89؛ وإريك هوبزباوم، **عصر الثورة، أوروبا 1789 ـ 1848**، ترجمة: فايز الصُيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص409).

(1) انظر: زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، ص111 ـ 115.

مرحلةٌ تاريخية ومفصلية في الحياة البشرية حصل فيها انتقالٌ من شكلٍ دينيٍّ إلى آخرَ مختلف، واتخذ الدين بَعدها وظيفةً مختلفة عن العصر الأوّلي تمثّلتْ بشكلٍ رئيسٍ بسؤال الخلاص والتحرُّر الإنساني. ففي العصر ما قبل المِحوري كانت وظيفة الدين ترتكز على إطالة التوازن القائم بين الخير والشرّ وتجديده ودفع المصائب، وكان الإلهُ الأزلي خالقاً وحافظاً ولم يكن مُخلِّصاً أو مُحرِّراً، وكانت العلاقة مع الإله قائمةً لجعل المستقبل يأخذ صورة الحاضر أو يُكرّرها لا أنْ يؤمّن مستقبلاً أفضل. وظلّ هذا الوضع قائماً في الحياة البشرية لدى تلك الشعوب والمجتمعات إلى أن جاءت فترةٌ محورية من التاريخ الإنساني حصل فيها تحوُّلٌ مركزي للدين، إذ تَقدّم فيها الوعي الفردي والذاتي، وانبثق من داخل الدين وعيٌ خَلاصيٌّ يحثُّ الإنسان على التفكير في خلاصِه وانعتاقه، ويدفعه إلى البحث في مصيره والنظر في احتمالات حياةٍ أفضل[1].

1 ـ دور الدين في قيام الحضارات: يرى المفكّر الياباني دايساكو إكيدا أنّ التاريخ يعلّمنا أنّ الحضارات كالكائنات الحيّة تمرُّ بدوراتٍ متكرّرة من النشوء والنموّ والتطوُّر، وفي عهودٍ مختلفة من الزمن تُنجِز الخَصِيصةُ الحضارية لأمّةٍ من الأمم مراحلَ متعدّدةً من النموّ. ومصدرُ هذه الحيويّة في الشعوب التي تُنتج هذه الحضارات ـ من وجهة نظر إكيدا ـ هو الدينُ الذي يشكّل الدافع الرئيس الذي يحرّض الإنسان على استخدام طاقته في عملٍ يكون ذا معنى، وسرعان ما يتبيّن للمرء ألّا أَجَلَّ من المساهمة في بناء الحضارات. ومع اعتراف إكيدا بأنّ الفائض في القدرة الإنتاجية، والتنظيمات

(1) انظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**، مصدر سابق، ص136 ـ 149.

الاجتماعية.. إلخ، قد تكون من بين العناصر التي ساهمت في بناء الحضارات، فإنه يجزم أنها على الرغم من ذلك لا تُشكّل الروح التي يجب أن تسري في الحضارة لتُحْيِيَها. وعنده أنه ينبغي للناس الذين يُبدعون الحضارة أن يدركوا الغاية التي يَرْمُون إليها في أعمالهم، مُعتبراً أنّ ما يُؤمّن للناس القدرة على استيعاب معنى هدفهم ويُبيّن لهم السبيل المُثلى التي يجب أن يسلكوها هما شيئان: الفلسفة والدين. فلا مِراء بحسب إكيدا في أنّ «الأهرامات تُخبرنا بما هو أكثرُ من مجرّد أنّ مِصرَ في عصرها امتلكت فائضَ الطاقة البشرية... والتكنولوجيا الهندسية الكافية للقيام ببنائها: إنها تكشف قوة الرؤية المصرية للحياة والموت التي أوجبت تشييد النُّصُب المأتمية... كانت هذه الفكرة الدينية هي التي قَوّتْ رغبة المصريين في إنفاق طاقة العمل الضخمة في هذه المشروعات. كما أَلْهَم التوهُّج الديني بناءَ غيرها من نماذج العمارة الهائلة في العالم»[1]، مثل معابد «المايا» (Maya) و«الأزتيك» (Aztec) و«الإنكا» (Inca) والتي ما تزال صامدةً وشاهدةً على عظمة تلك الحضارات التي اندرستْ ولم يَبقَ منها إلا أطلالُها.

أمّا أرنولد توينبي فيَنزِع إلى أنّ أسلوب أي حضارةٍ من الحضارات إنما هو التعبير عن ديانتها، مُوضحاً أن ما يعنيه بالدين هو الموقفُ من الحياة الذي يُمكّن الناس من التغلُّب على الصعاب، بتقديمِه لهم أجوبةً تَبعث على الرضى الروحي عن الأسئلة الأساسية المتعلّقة بأسرار الكون ودور الإنسان فيه، ومن خلال رسمِهِ لهم قواعدَ سلوكٍ عمليةً للعيش بطريقةٍ قويمة آمنةٍ في هذا الكون. ولا

(1) أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، **التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة**، مصدر سابق، ص366 ـ 367.

شكّ بحسب توينبي في أنّ نجاح الثقافة أو إخفاقها مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بديانة الشعب؛ ما يعني أنّ ما يقرّر شكل الحضارة هو نوعيةُ الدين الذي تتأسّس عليه. ولأنّ ديانة الحضارة هي مصدرُ حيويّتها والروحُ الباطنة السارية فيها؛ فإنّ فقدان الإيمان بهذا الدين يُفضي حتماً بالحضارة إلى السقوط والأُفول لتحُلّ مَحلَّها حضارةٌ أخرى على ديانة جديدة. فلا شكّ من وجهة نظره في أنّ كلّ حضارة مَدِينةٌ، في قيامها ونُموّها وازدهارها وحِفظها، لذلك العمل الإبداعي الذي رَفعتْ أركانَه فئةٌ قليلة من ذوي الامتياز، والتي شيّدتْ بناء هذه الحضارات بالتعاون والتآزُر في ما بينها. ولم يكن لتلك الجهود الجبّارة، التي قامت بها هذه الطليعة بالتساند والتعاضد مع الجماهير، أن تُؤتي أُكُلها لولا تِلكُم الرابطةُ الروحيّة التي أمّنها الإيمانُ الديني المشترك.

ويقطع توينبي بأنّ التوافقية والحيوية الاجتماعية اللتين جعلتا التعاون بين القادة والمقُودين ممكناً، إنما نشأتا من الإيمان الديني الذي يشترك فيه الطرفان، والذي كان هو القوةَ الروحية التي جعلت بالإمكان إنجاز الأعمال الاقتصادية الأساسية العامة التي أنتجت الفائض الاقتصادي. كما كان الدينُ بنظرِه هو القوةَ الروحية التي جعلتْ كلّ مجتمعٍ متحضّر يتماسك ويصمُد زمناً مديداً أمام تَينِكَ الآفتين الاجتماعيتين اللتين لطالما كانتا موجودتين في جميع الحضارات: الحرب والظلم الاجتماعي[1].

2 ـ دور الدين في السياق الاجتماعي: ليس من مِريةٍ في أنّ الوظيفة الجُلّى الرئيسة للدين تظهر بأجلى صورة في السياق الاجتماعي، فمن وظائف الدين في هذا المجال توثيقُ أواصر

(1) انظر: المصدر نفسه، ص367.

العلاقات بين أفراد الجماعة. وينبغي أن يكون منّا على بالٍ أنّ دور الدين ليس يقتصر على مجرّد إقامة التوازن بين جانبَي حياة الإنسان الرئيسَيْن: المادّي والروحي، وليست مهمّتُه محصورةً في أنّه تلك المنارةُ السامقة لتهذيب أنماط السلوك، والارتفاع بمستويات التعامل إلى الدرجة المُثلى، وتطبيق قواعد العدل، وإنما له كذلك وظيفةٌ إيجابيةٌ أخرى أعمقُ أثراً في كِيان الجماعة. إذ إنه يربط بين قلوب أفراد المجتمع برِباطٍ من التراحم والمحبة لا يَعْدِله رباطٌ آخرُ من الجنس، أو اللّغة، أو المصالح المشتركة... إلخ.

وقد أتى حينٌ من الدهر كان الدين فيه هو المصدرَ الأساس للقانون، وبالتالي فقد كان وسيلةَ ضبطٍ مهمةً في المجتمع؛ إذ كان يُنظر إلى القانون المصري بحسبانه من صُنع الآلهة، ولطالما كانت الكنيسة في أوروبا قوةً اجتماعية تفُوق قوة الدولة. وفي العصر الحديث على الرغم من أن الدين والدولة يعملان بشكل مستقلّ، فإنّ الدولة لا تزال تستند في سلطتها إلى كثيرٍ من القواعد الدينية ذات التأثير الاجتماعي، كأمور الزواج والأحوال الشخصية، وما شابه ذلك. وفي هذا السياق يحسُن بنا الإلماع إلى أنّ الأنظمة السياسية والتدبيرات الاجتماعية كافةً إنما قامت منذ بدء التاريخ على معتقدات دينية، وأنّ الآلهة هي التي كانت صاحبة الدور الأكبر في حوادث الحياة الإنسانية. فالمعتقد هو الذي يوحّد الأمة على كلمة واحدة؛ ذلك أنه ينشأ عن المعتقد القوي إيمانٌ راسخٌ رُسوخ الجبال ويقينٌ لا يُزعزعه شيء، وبسببٍ من مثل هذا اليقين الراسخ قامت حوادث التاريخ الكبرى التي زَلزلتْ الدنيا وغيّرتْ مجرى الحياة الإنسانية برُمّتها، «فقد أيقن محمد أنّ الله أمره بالدعوة إلى دينٍ جديد أوحى به [إليه] لتجديد العالم، فاستطاع بفضل يقينه أنْ يَقلب الدنيا... وأيقن لوثر أنّ البابا عدوُّ المسيح وأنْ لا أساس للمطهر في

النصرانية، فاستطاع بذلك اليقينِ أن يُشعل في أوروبا حُروباً امتدّت قروناً... وأيقن شارلُ التاسع ولويسُ الرابعَ عشرَ أنّ خالق السماوات والأرض لا يسمح ببقاء البروتستانت، فأوجب الأولُ حدوث ملحمة السان برتيلمي، وطارَدهم الثاني شرَّ مطاردة»[1].

وفي هذا المجال يشير برغسون إلى أهمّية ما يقوم به الدين في المجتمع وما له من وظيفة جليلة تتعلق بالتكامل والتماسك الاجتماعيَّين، معتبراً أن الدين هو مصدر وحدة المجتمع التي هي مَأتَى ما يسُود المجتمع من علومٍ وفنون وفلسفة مشتركة[2]. ولا شك في أنّ الدين يمثّل أحد أقوى الرّوابط والوشائج التي توحّد المجتمع وتُقوّي تماسُكه وتعاضُده، ومن ثَم فلا بِدْعَ أنْ جعَله الماوردي قاعدةً اجتماعية تأسيسية[3]. يقول رضوان السيد معبّراً عن هذا المعنى بلغةٍ سامقةٍ تنمّ على عُلوّ كعبٍ وطُول باعٍ في هذا الباب: «إن عناصر الانتظام والتناثُر، والأُلفة والطَّرد، والالتقاء والافتراق في الاجتماع البشري تجدُ اتّساقها والنظامَ لها ليس من ضمن مقولة التوازن بينها، أو بين عناصرها؛ بل من خارج ناظم ومنسِّق ومُلائم لا يملك إلغاء النقائض، لكنه يملك إشاعة اتّساقٍ معيّن تسُوده جدليةٌ مُعقّدة لا تَمنع الحرَكية والمَوْر: إنه الدين»[4].

---

(1) غوستاف لوبون، **الآراء والمعتقدات**، مصدر سابق، ص145؛ وانظر في هذا الصدد: عبد الباقي الهرماسي، «**علم الاجتماع الديني: المجال ـ المكاسب ـ التساؤلات**»، في: **الدين في المجتمع العربي**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص18.

(2) انظر: نبيل السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، مصدر سابق، ج2، ص41 ـ 44.

(3) انظر: تقديم رضوان السيد لكتاب: (علي بن محمد البصري الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، مصدر سابق، ص11 ـ 13).

(4) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، =

وينبغي ألّا يعزب عنّا أنّ الدين كان هو المحرّكَ للثورات، وأنّ له فِعلَهُ وسُلطانه الذي يكفُل مهابة النظام الاجتماعي في النفوس، وليس كالدين من رادع يكافئه أو يُدانيه في كفالة احترام القانون. ويرى دوركهايم أنّ أعظَم مهمةٍ للدين وأجلّها هي دورُه في جعل الفعل مُمكناً وجعلِ الحياة مستمرّةً. وعنده أنّ «المؤمن الذي يتّصل بربّه ليس مجرد شخصٍ يرى بعض الحقائق التي يجهلها غيرُ المؤمن، وإنما هو إنسانٌ أقوى، وهذه القوة يستمدُّها من شعورٍ داخلي بقوة أكبر، لكي تُمكّنه من تحقيق الاستمرار في الوجود الاجتماعي، أو قهرِه والتغلُّب عليه»[1]. بَيْد أنّ أهم الأدوار التي أدّاها الدينُ برأيه دورُه في انبثاق المقولات الأساسية للفكر «مقولات الفهم»، (الزمان والمكان، والعلّة والمعلول...)، وعند «تحليل المعتقدات الدينية البدائية... نجد المقولاتِ الأساسية موجودةً بالطبيعة، فهي تُولد في الدين ومن الدين؛ بل هي ثمرةُ الفكر الديني»[2].

وليس يخفى ما للدين من دور في مجال التربية والأخلاق بما يَفيض به من قِيمٍ سامية وشمائلَ سَنيّة. فلا مِرية في أنّ الدين هو أسرعُ وأفعلُ مؤثّرٍ في الأخلاق، ولا يُدانيه بَلْهَ يُضارعه في ذلك أيُّ مؤثّرٍ آخر. وفي هذا الصدد يذهب علماء التربية إلى أنّ قاعدة السلوك الخُلقي لا تَقوى على البقاء دُونما تأييدٍ من الدين. فالنظام الديني سلطةٌ قوية لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس في ضوء مشيئةِ قُوًى فوق ـ بشرية، والدين هو الحافظُ الأول للأخلاق منذ العصور التاريخية الأولى أيام كانت الأخلاقُ والقانون والعادات والدينُ كلّاً

= 2007، ص282. وانظر في هذا الصدد: أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، دار الفكر، لا ط، لا مكان، لا تا، ص99 ـ 100.

(1) زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، **ص124**.

(2) المصدر نفسه، ص127 ـ 129.

واحداً لا يتجزّأ، وكان الدين هو التنظيمَ الاجتماعي الوحيد الذي يسُود الحياة الاجتماعية ويُنسّقها.

إضافة إلى ذلك، ينبغي ألّا يغيب عن بالِنا جملةُ الوظائف «الانتمائية» التي ينهض بها الدين، من حيث إنه يجيب عن تساؤلات الإنسان ـ السِّئِّيل بطبعِه ـ التي ما انفكّتْ تُؤرّقُه وتجتاح كِيانه وتملأ نفسه رَيبةً وحَيرةً، وبخاصةٍ تلك الوجودية المتعلّقة بمصيره وعاقبته. فوظيفةُ الدينِ الرئيسةُ، كما يرى عبد الكريم سروش، تتبدّى في أنه يجعل الحياة مُستساغةً وممكنة، بمعنى أنه لا يَنِي يعمل على إيجاد التوافُق وخَلق مُصالحةٍ بيننا وبين العالم. والأهمُّ أنه يجيب عن الأسئلة المصيرية الوجودية التي تتعلق بمآل الإنسان، من مثل: مَن أنا؟ مِن أين جئت، ولماذا؟ إلى أين أنا سائر، وإلامَ أنا صائر؟.. إلخ. فهذه الـ «لِماذات» لا تجدُ لها أجوبةً شافيةً، تُسكّن من رَوع الإنسان وتُزوّدُه بقوة مهولةٍ يَركنُ إليها في تقبُّل هُمومِه وغُمومه، إلا في الدين. ومن ثَمّ فلا بِدْعَ أنْ كان لفظُ «الأمن» و«الأمان» و«الإيمان» من جِذرٍ لغوي واحد. وإلى مثل هذا المعنى يَنزِعُ محمّد أركون الذي يرى أنّ مهمّة الدين ليست تكمُن في أنه قدّم للإنسان التفسيرات والإيضاحات فحسب، وإنما أيضاً في أنه أمدّه بالأجوبة العملية القابلة للتطبيق في ما يخصّ عِلاقته بالوجود والمحيط الفيزيقي وحتى الميتافيزيقي[1].

أما في ما يخص تأثير الدين في الحياة السياسية، فإنه على مدى

---

(1) انظر: عبد الكريم سروش، **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعدُّدية الدينية**، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص205 ـ 240؛ ومحمد أركون، **العلمنة والدين**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط1، 1990، ص23.

التاريخ لا يقلّ عنه شأناً في مختلف نواحي الحياة وفي سياسة الشعوب، ومَأتى قوة الدين العظيمة برأي غوستاف لوبون من «كونه العاملَ الوحيدَ الذي تتوحّد به، وقتاً ما، منافعُ الأمة ومشاعرُها وأفكارها... ولذلك تجد أنّ قيام الأمم بأعظم الأعمال... وتأسيس أكبر الممالك التي أدهشت العالم كان في عصر تديُّنها. كذا اتّحدت بعض قبائلِ العرب بفكرة محمّد فاستطاعوا قَهْرَ أمم كانت لا تعرف منهم حتى الأسماء، وشادُوا تلك الدولة الكبرى»[1].

وفي المجال الاقتصادي، لا جِدال في أن أطروحة ماكس فيبر حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، هي إحدى أهم الدراسات السوسيولوجية التي عُنيتْ بتسليط الضوء على الدور الضخم الذي ينهض به الدين في مجال الاقتصاد. وفحواها أنّ الأخلاق البروتستانتية ـ الكالفينية بخاصة ـ كانت أحد أهم العناصر التي أسهمت إسهاماً كبيراً في تطوُّر الروح الرأسمالية الحديثة؛ بل إن «فروع الرأسمالية هي نفسها رُوح العقيدة البروتستانتية بما تنطوي عليه من أنماطٍ سلوكية أخلاقية وعملية»[2].

ولعلّ أهمّ ما كان من تأثير المبادئ الدينية أنْ جعلَتْ العقل

---

(1) غوستاف لوبون، **سرّ تطور الأمم**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، ضبط نصوصه ووضع حواشيه: أسعد السحمراني وعدنان حسين، دار النفائس، بيروت، ط1، 1987، ص132.

(2) زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، **ص**108؛ ولمزيد من التفصيل انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997، ص337 ـ 355؛ وبرّاق زكريا، «**ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية**»، مجلة التفاهم، عدد34، خريف 2011، ص135 ـ 163؛ وإبراهيم الحيدري، «**جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)**»، مجلة العلوم الاجتماعية، مج18، عدد1، ربيع 1990، ص159 ـ 167.

البشري المتديّن مُتشبّعاً بفكرة السعادة، وهذا ما جعلها تمتاز عن كلّ مؤثّرٍ سواها. فلا شكّ في أن الدين هو الذي يُشيع في الوجود كلّه روحاً من تفاؤلٍ تنكّبتْ وسائلَه وغاياتِه الفلسفاتُ القديمة، وهو الذي يمدّ الإنسانية في تطوُّرها المستمرّ بكثيرٍ من إمكانات الخير الأعظم، إذ حتى الفلسفة، على عُلُوّ شأنِها، قد قصُرتْ عن إدراك هذه الغاية. فالدين هو الذي يوفّر السعادة للإنسان، حتى إنه لربما «كانت الضحايا فوق مَراقدها أسعدَ من قاتليها. وكم فالِحِ أرضٍ بيديه يقضم كِسرة الخبز بالثوم أسعدُ بكثيرٍ من مُوسرٍ متدفّق الثروة تكاثفتْ حوله الهموم»(1).

ويبقى الدين هو سفينةَ النجاة أو تلك المنارة السامقة الباسقة التي عليها تُعلِّق الجماهير آمالها لتحقيق ما تصبُو إليه من السعادة والحياة الرغيدة في عالمٍ مِلؤه الضياعُ والمخاطر والشكوك...

خلاصة: جُملة القول أنّ للدين أهميةً كبرى في حياة الناس، أفراداً وجماعاتٍ، فهو الذي يَربِطُ الفرد بالناس وبالعالم كلّه، كما يربطه بالماضي والحاضر والمستقبل وباللّانهاية. وقد عرضنا للبراهين التي يسُوقها الباحثون في مجال سوسيولوجيا الدين لإقامة الحجّة على أنه ليس يمكن نُكرانُ وجود الدين ولا تجاهُل دوره في التاريخ الإنساني كلّه؛ فإنه شعورٌ فطريٌّ مركُوز في النفوس البشرية، وبيّنا أنه حتى المذاهب والمشارب والأيديولوجيات المُناوئة للدين، يعمد أتباعُها إلى تعويض حاجتهم إلى إشباع ذلك الشعور المغروز في داخلهم ـ التعطُّش إلى الإيمان ـ باللّجوء إلى تقديس بعض أرباب تلك المذاهب من أصحاب الشخصيات (الكاريزمية)، وذلك بالطاعة المطلقة، أو بإقامة الأنصاب والتماثيل... بَيد أنه لا مِراء في أنّ

(1) غوستاف لوبون، **سرّ تطور الأمم**، مصدر سابق، ص130.

للدين مدّاً وجَزْراً، صُعوداً وهبوطاً، ولئنْ أتى عليه حينٌ من الدهر ـ سِيّما في العقود الأخيرة ـ مرّ فيه بظروف عصيبة، فليس ثمة مَنْ يُنازع في أنه قد عاد ـ والعَودُ أحمدُ ـ عَوْداً قويّاً؛ بل إن بعض الباحثين المعاصرين في مجال السوسيولوجيا الدينية يرون أنّ حضور الظاهرة الدينية في العالم المعاصر بعامةٍ قد تَغوّل إلى حدٍّ مهول، ولا أدلَّ على ذلك من تفاخُر كبار زعماء العالم وساسَتِه وقادتِه بانتمائهم إلى الدين وتمسُّكِهم به واستلهامِهم إياه في أعمالهم وسياساتِهم.

على أنه لا شكّ في أنّ مفهوم الدين قد تغيّر، ففي مجتمعاتنا العربية والإسلامية غدا الدين كما يُقدّمُه بعض الحَرَكيّين الإسلاميين قانوناً صارماً لا لِين فيه ولا هوادة؛ فلا يكون المرءُ مُتديّناً في مقاييسهم إلّا إذا انتظم في سِلكهم ووَرَد مَورِدهُم. وقد فاتهم أنّ هذا الدين رحمةٌ، دأبُه الرِفْقُ واللِّيْنُ، وذروةُ سَنامِه الدعوةُ بالتي هي أحسن، وغايتُه خلاصُ البشريةِ جمعاءَ وسعادتُها، لا أن يُشَقّ على الناس ويُكلَّفوا ما لا يُطيقون. وعَزَب عنهم أنّ «هذا الدين يُسرٌ، ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غَلَبه»[1]، وأغفلوا قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «**إن الله لم يبعثني مُعَنِّتاً ولا مُتعنّتاً، ولكنْ بعثني مُعلِّماً مُيسِّراً**»[2]. لقد تَصوّروا الدينَ أصفاداً قيّدُوا بها عُقولهم ويُريدون أن يُقيّدوا بها ألباب الناس وأبدانهم. وليت شعري: «أليس الدينُ جميلاً

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تا، ج1، كتاب الإيمان، باب: الدين يُسر..، ص15. وانظر حول تغيُّر مفهوم الدين: برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص316 ـ 317.

(2) يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1929، ج10، ص81.

في إخلاصه ويقينه، وجميلاً في ما يَمسح من آلام البشر؟! إنما يُشوِّه الدينَ أولئك الذين يُريدونه كيداً وتضليلاً، وقيداً للعقول والقلوب ثقيلاً»[1]. فاللهُمّ إيماناً كإيمان العجائز!!.

(1) مصطفى عبد الرازق، **مذكّرات مسافر: رحلة شيخ الأزهر إلى أوروبا، 1909 - 1914**، حرّرها وقدّم لها: أشرف أبو اليزيد، دار السويدي، أبو ظبي - الإمارات، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص49.

الفصل الثاني

الدولة: ماهيّتُها، نشأتُها، وظائفُها، ومجالات سُلطتها

توطئة

يُجمع مؤرّخو الفكر السياسي على أنّ ظهور الدولة القومية التي حلّتْ محل إقطاع الأسرة المالكة كان الحقيقة السياسية البارزة في القرن السادسَ عشر. ومع ظهور الدولة الحديثة تراجع حُلُم إقامة الإمبراطورية الأوروبية العالمية الذي ما انفكّ يُدغدغ عقول مفكّري القرون الوسطى، وانهارت وحدة الديانة الكاثوليكية، وانقسم العالم المسيحي الغربي إلى دولٍ متفرّقة ومتنافسة مثلما انقسمت إمبراطورية الإسكندر إلى ممالكَ متشرذمةٍ ومتصارعة، وصار الناس يتحدّثون عن «أوروبا» لا عن «العالم المسيحي». وما من مِريةٍ في أنّ عصر النهضة كان المرحلةَ المحورية التي عرفت تغيُّراتٍ كبرى على مستوى الفكر البشري وفي مختلف الصُعُد، إذ تسنّى للموضوعية الكاملة أن تستعيد مكانتها الخاصة حينما مكّنت لنفسها بصورةٍ تدريجية من خلال اعتمادها على أرض التجربة الصلبة، فظهر مع مكيافيلّي إحساسٌ جديد بالناحية العملية، واهتمامٌ مِلحاح بحقائق القوة، مصحوباً

بانهيار في الرؤية الأخلاقية. ثم ما لبثت هذه النظرةُ الجديدة أن اتّسعت بمجيء أبي الفلسفة الحديثة ديكارت، لتشمل مجالاً فلسفيّاً رحباً زَحزحتْ مبادئُه كلّ ما بقي من أدران الأفكار المدرسية لأواخر العصور الوسطى، وأوجدت تكتيكاً تحليليّاً جديداً، واكتَشف الإدراكُ الديكارتي السليم المنظّم واقعيةً سمحت للأوروبيين أن يصبحوا بفضلها أسياد الطبيعة والمُتحكّمين فيها. كما غيّر عِلمُ الأكوان الجديدُ نظرة الغرب، وفي مجال الفكر السياسي انعكست هذه النظرة الجديدة في تدبير سُلطة الدولة باعتبارها ضرورةً للحياة المتحضّرة لا بحسبانها نظاماً مقدّساً[1].

أولاً: أصل نشأة الدولة:

اختلف الباحثون في تفسير أصل الدولة وكيفية نشوئها، وتعدّدت المذاهب والنظريات في هذا الصدد. ويمكن حَصرُ هذه المذاهب في أربعةٍ رئيسة:

1 ـ **مذاهب ثيوقراطية (Doctrines Theocratiques)**: تَنسِب مصدر السلطة في الدولة إلى الله، وأبرزها: نظرية الحق الإلهي المباشر أو نظرية التفويض الإلهي، ونظرية العناية الإلهية[2].

---

(1) انظر: جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، ترجمة: محمد رشاد خميس، مراجعة: راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص305 ـ 310، و475 ـ 476؛ وجاك دوفابر، **الدولة**، ترجمة: سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط2، 1982، ص6.

(2) انظر: جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، بمعاونة: لويس بودان وبيار جانين وجورج لافو وجان سيرينلي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص143 ـ 147؛ وديفيد هيلد، **نماذج الديمقراطية**، ترجمة: فاضل جكتر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد ـ بيروت، ط1، =

2 ـ **مذاهب ديمقراطية (Doctrines Democratiques)**: تَرُدّ نشأة الدولة ومصدر السلطة فيها إلى الإرادة العامة للأمّة، وأبرزها نظرية العقد الاجتماعي[1].

3 ـ **مذاهب اجتماعية**: تفسّر نشأة الدولة بفكرة تطوُّر الأسرة أو بفكرة القوة[2].

4 ـ **مذاهب تاريخية (Doctrines Historiques)**: تَنزِع إلى تفسير نشأة الدولة بمجموعة من العوامل التي تجتمع وتتفاعل في ما بينها على مرّ الزمن، ومن ثمرة هذا التفاعل تتكوّن الدولة[3].

= 2006، مج1، ص130 ـ 132؛ وإسماعيل علي سعد، **المجتمع والسياسة**، دار المعرفة السياسية، الإسكندرية، 1980، ص159 ـ 162.

(1) انظر: حسن شحاته سعفان، **أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية**، دار النهضة العربية، مصر، لا ط، 1966، ص196 ـ 202؛ وجان جاك شفاليه، **المؤلّفات السياسية الكبرى من ماكيافل إلى أيامنا**، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص60 ـ 71؛ وإبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، **تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم**، دار بيبليون، باريس، 2005، لا ط، ص210 ـ 222؛ وجان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، ط1، 1973، ص50 ـ 51؛ وف. فولفين، **تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر**، ترجمة: سعيد كامل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص220 ـ 255.

(2) انظر: روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1984، ص41 ـ 57؛ ومحمد رفعت عبد الوهاب، **مبادئ النظم السياسية**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002، لا ط، ص64 ـ 65.

(3) انظر: محمد كامل ليلة، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969، لا ط، ص103 ـ 107.

ثانياً: خصائص الدولة الحديثة:

قدّم علماء الأنثروبولوجيا الذين يتناولون بالدراسة المجتمعاتِ البدائيةَ ـ سواءٌ تلك التي لم تكن الدولة قد تكوّنت فيها بوضوح، أو تلك التي توجد فيها الدولة بأشكال مختلفة ـ معطياتٍ هامةً أدّت ملاحظتُها إلى بروز بعض الخصائص الجوهرية التي تُميِّز الدولة الحديثة عن غيرها من الأشكال الأخرى للسلطة السياسية، وأهمّها ما يلي:

1 ـ **تخصُّص الوكلاء**: ذلك أنّ كثيراً من المجتمعات البدائية تجهل تخصُّص الأفراد في ممارسة السلطة على مجموع أفراد الجماعة، وعلى الرغم من أن بعض الأفراد في هذه المجتمعات يتصدَّون لممارسة نشاطات سياسية، فإنهم بصفةٍ رئيسةٍ يقومون بأدوار أخرى، دينية أو اقتصادية... على حين أننا نلاحظ في الدولة الحديثة ظهور مُحترِفي السياسة.

2 ـ **مركزية القهر**: إذ إن المركزية المُميِّزة للدولة الحديثة تتجلّى في انبثاق منظومةٍ هَرمية للحقّ تضمن لها القدرة على احتكار الإكراه الشرعي: الدستور الذي يحدّد اختصاص الاختصاصات يأتي في القمّة، ثم سلطة القانون والأنظمة. وفي موازاة البِنية الهرمية للحق توجد بنيةٌ هرمية للإدارة والمصالح العامة، أو تراتبية إدارية: ففي القمة تأتي السلطةُ السياسية العليا، فالمديرُ العام، فمَنْ دُونه... حتى الوكيلِ الأدنى. إنّ ثمة ما يسمّيه الأنثروبولوجي البريطاني بيلاي (Bailey) «تشابُك البِنى السياسية». بينما في مجتمعات ما قبل الدولة الحديثة لم تكن مركزيةُ اللّجوء الشرعي للقوة موجودة؛ بل أكثر من ذلك، كان السكان يرتبطون قانونيّاً بشبكات ولاءٍ عدّة مستقلّةٍ بعضِها عن بعض، ومعقّدةٍ جدّاً، ومتباينةٍ من

حيث طبيعةُ المهامّ (تجارية، زراعية، دينية...)، وكذلك من حيث النظامُ القانوني الاجتماعي، أو العائلي للأفراد.

3 - **الطابع المؤسساتي**: حتى إنّ بعضهم وصف الدولة بأنها مؤسّسة المؤسّسات[1].

4 - **الدولة الحديثة دولةٌ ديمقراطية وحقوقية**: بمعنى أنّ تصرُّفات الحكومة فيها تخضع لقواعدَ ثابتةٍ، يقول بعض روّاد الفكر السياسي في هذا المجال: «إنّ القدماء كانوا يتكلّمون عن الحقوق بألفاظٍ سياسية، في حين أننا نتكلم اليوم عن السياسة بألفاظٍ حقوقية»[2]، وتُعبّر هذه المقولة عن تعاظُم دور العقيدة والعبارة الحُقوقيتين في الحياة السياسية والاجتماعية. والدولة الحديثة دولةٌ حقوقية؛ لأنها تهتدي بدستورٍ شاملٍ يتم فيه تركيز المبادئ العامة المتعلّقة بتنظيم السلطات العامة ومهامّها.

ثالثاً: الطريق إلى الدولة:

لا بدّ لكل مجتمعٍ من نظامٍ يُسيطر على مختلف أنواع الأنشطة التي يقوم بها أفراده، فهو الذي يُوجّهُهم نحو بذل الجهود التي ترفع من شأن الجماعة، ويدعُهم عن أن يأتوا أيّ عملٍ قد يُلحق ضرراً بالمصلحة العليا للجماعة. كما من الضروري أن يكون لكلّ مجتمعٍ أهدافُه ومُثُله الرفيعة التي عليه أن يعمل على تحقيقها بتضافُر جهود أبنائه وشُعورهم المشترك بضرورة بُلوغها؛ لِما في ذلك من نفعٍ لهم

---

(1) انظر: فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص78 - 83.

(2) جاك دوفابر، **الدولة**، مصدر سابق، ص12 - 13.

ولمجتمعهم. ولا جدال في أنّ بلوغ هذه الغاية يفترض وجود قُوةٍ دافعة تحدُو الجماعة إلى تحقيق تلك الغاية المتوخّاة وتُراقبها في سبيلها إلى ذلك، وتتركّز تلك القوة في ما تُعُورِف على تسميته بـ: السلطة السياسية العليا للجماعة. ولا ريب في أنّ المجتمع والسلطة التي تُنظِّمه هما أمران متلازمان ضرورةً، فإذا ما وُجد أحدهما؛ كان الآخرُ بالاستتباع الحتمي. وتتأتى أهمّية وجود السلطة من كونها الشرطَ اللّازم لسيطرة النظام في المجتمع؛ لأنه لا يمكن ضمانةُ الحقوق ولا كفالةُ الحُرّيات في المجتمع إلّا في ظل النظام الذي تسيطر عليه السلطة العليا للمجتمع. ومن ثَم، لا يمكن تصوُّر مجتمعٍ متحضّر من دون أن تكون فيه سلطة عليا. ولذا فإن النقاش حولَ أشكال السلطة كان حاضراً بصورة دائمة حتى في المجتمعات الإنسانية الأولى بما أنه قد كانت توجد قيادةٌ تُمارَس في كل مجتمع، وما دامت صلاحياتها وتنظيمها وإدارتها تهمّ كل الناس. ولئن اختلف شكل الحكومة من مجتمع إلى آخر، أو تغيّر في داخل المجتمع نفسه؛ فالواقع أنّ ذلك كان ـ بلُغةٍ فلسفية ـ من الأمور العارضة لجوهرٍ واحد، هو: السلطة. بَيد أنه لم يكن للسلطة صورةٌ محدّدة، إذ اختلفت باختلاف الجماعات والأزمنة والأمكنة. ففي المجتمعات القديمة كانت السلطة تتركّز في يد شخصٍ واحد، إمّا ارتضته الجماعة حاكماً عليها بسبب ما يتمتّع به من قُوةٍ شخصيةٍ وسَدادِ رأيٍ ونفاذِ بصيرة، وإمّا فَرَض هو نفسَه فرضاً وراح يمارس السلطة وكأنها مِلكٌ خاص له أُوتيها.

ومع تقدُّم الوعي السياسي لدى الأفراد، أخذوا يَنفِرُون من هذا الوضع، فلم يعُد مقبولاً بالنسبة إليهم تركيزُ السلطة في يد شخصٍ واحد، بحيث تدُور معه وُجوداً وعدماً، وتدفعُه إلى التحكُّم والطغيانِ والاستبداد. ومن هنا شَرَعُوا يُفكّرون في وضعٍ جديد للسلطة السياسية

يتجنّبون به مساوئ السلطة الفردية، فاهتدَوا إلى فكرةٍ جديدة هي: أنّ السلطة يجب أن تكون منفصلةً عن شخصِ مَنْ يُمارسها، وقائمةً على دعامةٍ أخرى هي الدولة، التي هي «مستودعُ السلطة ومستقرُّها، وهي دائمةٌ باقية وإنْ تغيّر أشخاص الحاكمين... وبذلك تكُون الدولة ما هي إلّا فكرةٌ قُصد بها تفسيرُ ظاهرةٍ اجتماعية وتبريرُها، هي السلطة السياسية في المجتمع وكيفية استخدام هذه السلطة. وعلى ذلك أصبحت السلطة لصيقةً بفكرة الدولة بل رُكناً من أركانها، وأصبح الحاكمون أفراداً عاديّين ليست لهم امتيازات خاصة وإنما يُعهد إليهم بممارسة السلطة باسم الجماعة لتحقيق النفع العام لها»(1).

وقد انطلق مشروع بناء الدولة من فرنسا وإنكلترا بدءاً من القرن الثالث عشر. فمنذ ذلك الحين أخذت سلطة الدولة تثبُت أكثرَ فأكثر، مُحقِّقةً الانتصارَ تِلو الآخر في وجه السُّلطتين الدينية والإقطاعية. ويمكن رصدُ بعض العمليات الرئيسة التي أسفرت على ظَفَر الدولة وتمكينها لنفسها: تمثّلت **العملية الأولى** في تكوُّن هُويةٍ سياسية للأفراد منفصلةٍ عن هُويّتهم الدينية، إذ انتهى الصراع بين المَلِك والكنيسة لا إلى انصهار السُلطتين الكنَسية والزمنية، ولا إلى انتصار البابا (الثيوقراطية)، وإنما إلى رؤيةٍ واضحة تميل إلى الفصل بين الميدانين. فلم يعُد الفرد منذ ذلك الوقت ينتمي إلى الشعب المسيحي فحسب؛ بل غدا كذلك عضواً في الإنسانية بصورة كاملة. أمّا **العملية الثانية** فقد تجسّدت في تحوُّل رابطة الولاء من كونها للسلالة الحاكمة إلى أنْ تصبح للوطن، ومعها انتقل يمين الإخلاص إلى الأمة وقد كان للمَلِك. لقد وُلد مذ ذاك «المواطن» بمفهومه الحديث. وأمّا **العملية الثالثة**، فتجلّت في تنوُّع المؤسّسات السياسية والإدارية: بداية

---

(1) محمد كامل ليلة، **النظم السياسية**، مصدر سابق، ص18.

البيروقراطية. على حين أنّ **العملية الرابعة** تتعلّق بتزايد سيادة القانون سياسيّاً وإداريّاً، وعقلنة سَير عمل المصالح العامة وسُمُوّ المصلحة العامة، حتى قامت الدولة القانونية ـ العقلانية[1].

وقد لَحَظ بعض الباحثين بعض المعايير أو العلائم التي ينظر إليها الدارسون باعتبارها مُبشّراتٍ بولادة الدولة، ومنها: **الاستمراريةُ** في الزمان والمكان لجماعةٍ بشرية مُعيّنة، وقيامُ **مؤسّساتٍ** سياسية غير شخصية ودائمة نسبيّاً، أي مؤسّسات قادرة على البقاء على الرغم من تغيير الرؤساء. وحينما تقوم مثل هذه المؤسسات يكون قد تم بلوغُ نقطة أساسية في الطريق إلى تشييد الدولة. ومنها **تحوُّلُ مشاعر الولاء** التي كان موضوع الإحساس بها في الماضي العائلة، أو الجماعة المحلّية، أو الهيئة الدينية، إلى السلطة العليا التي تتجسّد في الدولة، بحيث يكون الخير الاجتماعي الأعلى للمجموع هو صيانة الدولة. وقد كان هذا التحوُّل للولاء نحو الدولة أكثر من ضرورة: لقد غدا فضيلة[2].

وعلى الرغم من أن الدولة تندرج ضمن نظام الأفكار لا الظواهر الملموسة، فإنّها مُعطًى موضوعيٌّ، وليس يمكن التنكُّر لوجودها كحقيقة واقعة. لكنْ لا يمكن اعتبار كلّ مجتمع سياسي منظّم دولة، ولئن كانت السلطة ظاهرةً عالمية وقديمةً قِدم الاجتماع البشري، فلا شك في أن ثمة أشكالاً كثيرة منها لا تمتُّ بأي صلة للدولة. وليس إطلاق صيغة «الدولة» على التنظيم السياسي الذي عرفه البابليون

---

(1) انظر: فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص83 ـ 88.

(2) انظر حول أصول الدولة الحديثة: جوزيف شتراير، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982، ص8 ـ 22.

والفُرس وغيرُهم إلا من باب التجوُّز ليس إلا؛ إذ إن السلطة في الدولة تكتسي خصائصَ وسماتٍ خاصةً لا نجدها في غيرها من أشكال التنظيمات السياسية. ومردُّ ذلك إلى أنّ طريقة تجذُّرها في الجماعة تُضفي عليها خَصيصةً تنعكس على وضع الحُكّام، وغائيّتَها تُحرّرها من عَسْفِ الإرادات الفردية، ومُمارستُها تخضع لقواعدَ عقلانيةٍ منظّمةٍ تحُدّ من خطرها. على أنه ينبغي أن نعرف ما السلطة أولاً لنفهم ماهية الدولة ما دامت الدولة ليست إلا شكلاً من أشكال السلطة، وإنْ كان الأرقى.

وفي هذا الصدد لا نِزاع في أنّ السلطة لكي تكتسي طابعاً سياسيّاً، لا بدّ من أن تكون غايتُها اجتماعيةً تظهَر فيها قدرةُ فردٍ معيّن على الحصول من فردٍ آخرَ على عملٍ لم يتخذه بشكل عفوي. ويُطْبِق علماء الاجتماع على أنّ المجتمع السياسي ليس تجمُّعاً فيزيائيّاً بسيطاً للأفراد، ولكنه يقتضي وجود وعيٍ مشترك لدى أعضائه يشُدّ انتماءهم إلى الجماعة. ثم يختلف الدارسون في طريقة تكوُّن هذا الوعي الاجتماعي وطبيعته، «ولكنْ ثمة نقطةٌ راسخة: ليس ثمة مجتمعٌ سياسي إلا حيث المُجتمعيةُ بصفتها تجمُّعاً غريزيّاً أوجدته الضرورة، يُضاف إليها شركةٌ يؤسّسها وعيٌ لسببِ وجودها وتمثُّلٌ لهدفها»[1]. وبهذا المعنى يمكن فهمُ الوصف الأرسطي للدولة بأنها «مجتمعٌ ذو هدف بنَاء مشترك»[2]، لا سيما أنّ علم الأجناس يدعم هذا التصوُّر ويَعضُده. إلّا أن هذا التوحُّد الذي تجد المجموعة فيه نفسَها، يأتي بدايةً من قَبول حالةٍ واقعة، لكنه سرعان ما يغتني من

(1) جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة: سليم حداد، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص20.

(2) جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، مصدر سابق، ص17.

تصوُّرٍ لمستقبلٍ تصبح فيه الجماعة أكثرَ ديناميةً وصلابة؛ بل ربما أكثر سعادةً. ثم ما يلبث هذا الوعي الاجتماعي أن ينتظم حول مشروع، وقد يكون هذا المشروع ضيّقاً محدود الأفق، أو طَمُوحاً ذا نُزوعٍ غلّاب نحو الشمول والتعميم. فقد يكتفي أفراد المجتمع بالمحافظة على النظام القائم، أو قد يرمُون إلى إعادة بناء مجتمعهم من جديد. على أن صورة المستقبل تتضمّن في ذاتها طاقةً تؤدّي إلى تحقيقها، وما السلطة في جوهرها إلّا التجسيدُ لهذه الطاقة التي تُولّدها في المجموعة فكرةُ نظامٍ اجتماعي معيّن. إنها قوةٌ يُوجدها الوعيُ الجماعي، مهمّتُها تأمينُ ديمومة المجموعة وقيادتُها نحو ما تتصوّره خيرَها.

وقد كانت ضرورة البقاء في المجتمعات الإنسانية الأولى هي السبب الوحيد لوجود التجمُّعات البشرية، وكانت تستلزم ثلاثة أهداف: الطعام، والصمود أمام أخطار الجيران، والحرص على عدم إغضاب الآلهة. كما كانت السلطة السياسية لدى المجتمعات البدائية مجرّد امتداد للسلطة العائلية أو توسُّعاً للوظيفة الدينية، بحيث إنّ ضغط التوافق الاجتماعي يُعوّض غياب الشخصيات القائدة، ما يسمح لنا بالقول: إن «السلطة المُغْفَلة» ـ التي ليس على رأسها قائد ـ هي إحدى أهم سمات المجتمعات البدائية. بَيْدَ أنّ هذا الشكل من السلطة لن يستمرّ وجودُه في ظلّ تطوُّرٍ اجتماعي أخذت المجتمعات تعرفه شيئاً فشيئاً. فحاجةُ المجتمع إلى تأكيد نفسه مع البقاء على صلةٍ بالمجموعات القريبة، والانطلاق نحو تنظيم أدقّ، والبحث عن مخرجٍ مُلائم في المعركة، كما البحث عن القُوت، كلّ هذه مثّلتْ نداءاتٍ تُعبّر عن الحاجة المُلحّة إلى وجود قائدٍ يتمتّع بالكاريزما والذكاء والمبادرة لينتشل الجماعة من سياستها، وذلك من خلال إبراء السلطة من شلل حالة «السلطة المُغْفَلة». وإذ ذاك تكون بداية

عصر السلطة الفردية، أي السلطة التي يُجسّدها رجلٌ واحد تجتمع لديه كل أدوات القدرة، وتكون عواملَ سيطرته عبقريتُه، ومهارتُه، وشجاعتُه، ومروءتُه، وقوةُ عصبيّته.

إلا أن ذلك لا يعني أنّ السلطة الفردية لم تعُد طاقة التمثيل للنظام الاجتماعي المرغوب، التي لا تنفكّ تعتمل تجييشاً وتهييجاً ودَفْعاً نحو البحث عن نظام يكفُل تحقيق سعادة المجتمع. إن هذه الطاقة هي دائماً قوةُ فكرة، ولكنّ هذه الفكرة قد استقرّت مؤقتاً وتجسّدت في القائد. وحتى في المجتمعات الأكثر حداثةً وتطوُّراً وتقدُّماً لا نَعدَم أن نَلحظ وجود مثل هذه الظاهرة، وذلك حينما تهتف جماهيرُ غفيرةٌ دعماً لوصول فلانٍ أو عِلّان إلى السلطة، ولا يعني ذلك أنّ هذا الرجل يُمثّل برنامجَ عملٍ كاملاً فحسب؛ بل يعني أيضاً أنّ ما يجذبهم في هذا الفرد هو أنه يُعبّر عن نمطٍ معيّن من الحياة الاجتماعية، بكلمة: أنه يُجسِّد فكرة. فلا ريب في أنّ القائد الزعيم ليس شيئاً مذكوراً إذا لم يكن لسلطته، كما هو، جاذبيةُ ما يُمثّل. من هنا تبدو لنا الفردية وكأنها الصورةُ الأبسطُ والأكثرُ طبيعيةً للسلطة. ولكنّ هذه السلطة تَفرِض على من وُهِبَها واجباتٍ معيّنة، ذلك أنه لئن كانت الولاية تتجسّد كاملةً في رجل واحد، فإنها ليست أداةً لأهوائه ومُيوله ونَوازِعه: إنها امتياز شخصي للرئيس، ولكنها في الآن عينِه مكرّسةٌ لخدمة الصالح العام. وهذه هي «السلطة الخارقة» بحسب ماكس فيبر.

وحينما أصبح الفرق بين ما نريده من السلطة ومن الشخص الذي يمثّلها محسوساً، توجّهت العقول نحو رؤيةٍ أقلَّ جسديةً وأكثرَ نقاءً وديمومةً للولاية، وحينئذٍ أطرَق الناس يُفكّرون بتأسيس السُلطة الأمْرِ، أو المؤسّسةِ التي لا يمكن لأي زعيم مهما بلغت درجةُ عبقريتِه وجاذبيّته ونُبوغه وخارقيّتِه أنْ ينهض بأعبائها وحده. وليست المؤسّسة إلا مشروعاً في خدمة فكرة، يكون منظّماً بحيث تغدو الفكرة متجسّدةً

في المشروع؛ الأمر الذي يُمكّنه من التمتُّع بالقدرة وبمدّةٍ أطولَ من تلك التي يتمتّع بها الأفراد الذين يتحرّك المشروع بواسطتهم. غير أنّ فكرة «مَأسَسة» السلطة ليست من الأفكار التي تفرض نفسها من دون إعمال للفكر أو استفزاز للقريحة؛ إذ إن الإنسان نَزّاعٌ أو مدفوعٌ بجِبلّته إلى ربط الولاية بالأشخاص. ففي داخل الأفراد ميلٌ عاطفي أو غريزةٌ غلّابةٌ جَمُوحٌ نحو رؤية القوة أو السلطة، التي يشعرون بأنها تُكرههم وتُرغمهم ولها سطوةٌ عليهم، مُجسَّدةً في صورةٍ أو شكلٍ محسوس، بمعنى أنّ الإنسان يميل بالفطرة إلى أنْ يربط ما يختزنه من مشاعرَ وأحاسيسَ، من حُبٍّ أو بُغضٍ، بإشاراتٍ أو أصنام وصُور، ولكنه يحمل إلى جانب هذه الاستعدادات النفسية، في ذهنِه لا في جسده، حركةً تدفعُه إلى التجديد والتصوّر وطاقةً عقلية تسمح له بأن يُحبّ من دون أن يَرى، وأن يؤمن من غير أن يَلمس، وأن يُطيع نظاماً معيّناً لا يعبّر بالضرورة عن سُلطته عبر السَّوط، وعند هذا المستوى من التفكير يكون تأسيس السلطة أو «مَأسَستُها»، أو ما يسميّه ماكس فيبر: «السلطة العقلانية». وهكذا رأت النورَ فكرةُ الفصل بين الولاية وبين الشخص الذي يُمارسها.

ولمّا لم تعُد السلطة متجسّدةً في الرئيس الذي يُباشرها، ما عاد ممكناً الاستمرارُ في حالٍ من المُيوعة أو الخَلاء والخَواء في السلطة. لذا كان لا مَعدَى عن وجود مَن ينهض بها، وآنئذٍ سيكون تأسيس الدولة ـ المركز الوحيد للقدرة العامّة ـ هو السند، ففي الدولة تغدو السلطة مؤسّسة: إنها «تتمأسس»، أي تنتقل من أشخاص الحُكام الذين غدَوا لا يملكون منها سوى الممارسة، إلى الدولة التي تصبح حينها المالكةَ الوحيدة للسلطة[1].

---

(1) انظر: جورج بوردو، **الدولة**، مصدر سابق، ص18 ـ 29؛ وبرتراند دو جوفنيل، **في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموّها**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة: =

وإذا ما تتبّعنا مراحل التطوُّر الفكري الذي انتهى بالفكر إلى القدرة على تجريد السلطة من المظاهر المحسوسة المنظورة للقدرة؛ أمكننا استظهار أنه كانت توجد عواملُ حاسمةٌ في هذا التطوُّر[1]:

يتعلق العامل الأول **بالمساوئ العملية للسلطة الفردية**. ذلك لأن المجتمع لا يتقدّم إلا مع ضمان غدِه، ولا شكّ في أنّ السلطة الفردية تُسيء إلى هذه الضمانة: فما دام كلُّ شيء بيد الرئيس، وما دام كل شيء يزول بزواله؛ فأيُّ مشروعٍ يبقى بعده؟ وإذا كان كل شيء يتعلق بإرادته؛ فمن يكفل ألّا تكون إرادتُه هذه تعسُّفيةً؟. من هنا يمكن القول إن حُكم الرئيس الفرد يؤدّي ـ لا جَرَم ـ إلى عدم الاستقرار الاجتماعي، بسببٍ من أنه يتضمّن الشكّ في القاعدة. وبذلك انبعث في ضمائر الناس الذين خبِرُوا العَسْفَ برهانٌ ذو حدّين كان هو الرافعةَ القوية للتطوُّر السياسي: فإما أنْ تكون السلطةُ متعلّقةً بوظيفةٍ محدّدة، وإما أن تكون مِلكاً لبضعة أفرادٍ وأداةً بيد إراداتهم وأهوائهم ورغباتهم، وكان الخيار حتماً أنّ المَلَكية إنما هي «وظيفةٌ» وليست «إرثاً». إن فكرة الدولة تفرض نفسها هنا بفضل فعاليتها العملية، إذ كانت ـ كما قال شوبنهاور (Shaupenhauer) ـ «اللِّجام الذي يهدف إلى مَنع [ورَدْع] عُدوانية هذا الحيوان الضاري الذي هو الإنسان»[2].

ومنذ القرن السادسَ عشرَ أخذ التصور القُروسطي الخاص

= فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، لا ط، 1999، ص26 ـ 36؛ وعبد العزيز صقر، **الدين والدولة في الواقع الغربي، دراسة لموقع الدين في الدولة القومية**، دار العلم للجميع، القاهرة، ط1، 1995، ص24 ـ 29.

(1) انظر حول تفصيل هذه العوامل: جورج بوردو، **الدولة**، مصدر سابق، ص43 ـ 49.

(2) المصدر نفسه، ص39.

للسلطة، الذي كان يحصُر مهمّتها في إقامة مملكة الله، يتراجع ويضعُف وينحسر وينمحي شيئاً فشيئاً، لِيَحُلَّ محلّه تفسيرٌ أو تصوُّرٌ أكثرُ علمانيةً للمهامّ السياسية، وبذلك تنامت فكرةُ ضرورة أن يكون للسلطة مؤسّسات. ورافق عمليةَ عَلْمَنة الوظيفة السياسية التوسُّعُ الجغرافي، وما مِن مِريةٍ في أنه حينما يتحدّد الإقليم وتتكاثر الجماعة ويزداد نُموّها تصبح المسافة بين الحُكّام والمحكومين أكثر بُعداً، وينضاف إلى التباعد الفيزيائي الجسدي فكُّ ارتباطٍ شعوري وينقطع الاتّصال بين الحاكم والمحكوم، وساعتئذٍ تتّجه ولايةُ الرئيس التي كانت تقوم في البدء على الولاء الشخصي إلى الانحلال والانفصام، لتُسيطر مكانها سلطةُ «الفكرة» التي يمثّلها القائد. كما ينجم من التباعد في العلاقة المباشرة بين الآمِر والمأمور أن يتأمّل هذا الأخير في دوافع طاعته لسيّده، وحينها نعتاد على أن نرى في الطاعة احتراماً لقاعدةٍ مبرَّرةٍ بغرضها، وليس خضوعاً لرجُلٍ لا يختلف عنّا ولا يمتاز علينا بشيء، فيفهم المرء أنه إنما يخضع للقوّة المجرّدة، التي هي السلطة العامّة، لا لشخصٍ آخر. وإذا ما أردنا اختصار البناء الفكري الذي أثمر وجود الدولة؛ قلنا: «إنه التفسير الذي يرتبط بكل مشروع يحاول الإنسان عبره التخلُّص من الخضوع الذي تصنعُه فيه طبيعتُه الشخصية والقُوى الخارجية، لكي يرتفع إلى وضعيّة الكائن العاقل»[1]. وعندما تُفصل السلطة عن الأشخاص الذين يُمثّلونها، تغدو كِياناً مستقلاً يحتاج إلى سندٍ مجرّد كذلك، وقد كانت الدولة هي هذا السند. وبقيام الدولة وتبدُّل سِمة السلطة من كونها دينيةً إلى قانونيةٍ عَلمانية، تصبح شرعية السلطة تتأتّى من خلال التكريس القانوني لا من التنصيب الإلهي.

---

(1) المصدر نفسه، ص42.

ومن العوامل التي ساهمت في تجريد السلطة **البحثُ عن الشرعية والسعيُ وراء ديمومة السلطة**، وذلك عائدٌ إلى أنه إذا كانت السلطة الشرعية هي تلك التي تتعلّق بالحقّ القائم في الجماعة، فهذا يشير إلى أنّ مَن يلتصق بفكرة الحقّ المسيطرة في المجموعة هو وحده مَن يمكن أن يحُوز تلك الصفة (الشرعية)، ما يدلّ على أنّ الشرعية ليست من نتاج صفات الحُكام الشخصية ولا هي ناجمة من عبقريتهم ولا خارقيّتهم، وإنما هي موجودةٌ في مكانٍ آخرَ هو السلطةُ الذين هم وُكلاؤها، والتي هي نفسُها لا تكون شرعيةً إلّا بقَدْر ما تكون مُتحدّرةً من المبادئ المقبولة لدى الجماعة. ومن تلك العوامل كذلك **الحاجةُ إلى تأكيد السيادة**؛ فالحكّام بحاجة، إذا ما كانوا يريدون ضمان احتكارهم القرار، إلى أنْ يبحثوا عن مصدرٍ لذلك خارجَ ذواتِهم وإراداتهم، والذي مَحطُّ رِحاله: الدولة. ومنذ القرن السادسَ عشرَ يجهد مُنظّرُو الفكر السياسي من أجل بناء السيادة[1]

---

(1) يصف فقهاءُ القانون الدولة بأنها مجتمع ذو سيادة، فالسيادة خَصيصةٌ جوهرية من خصائصها، وإحدى أهم صفات السلطة السياسية فيها. وقد نشأ مفهوم السيادة مرتبطاً بظهور الدولة الحديثة، وكان يعني الاختصاص النهائي الشامل، أي أنّ للدولة الكلمة العليا والأخيرة على جميع الأفراد والجماعات والهيئات التي تعيش ضمن حدودها. وأولُ من صاغ نظرية السيادة هم الفقهاء الفرنسيّون، وذلك من أجل دعم استقلال الدولة الحديثة ـ وكانت المملكة هي المقصودة أيامئذٍ ـ عن سلطة البابا والإمبراطورية المقدّسة في الخارج، وفي مواجهة سلطة الإقطاعيين في الداخل. وترتبط فكرة السيادة بنظام الدولة ارتباطاً لا انفصام لعُراه، وإن كانت ارتبطت في بداية نشأتها بذات الملك، ذلك لأنّ هدف الدولة بحسب «جان بودان» ـ أحد كبار منظّري الفكر السياسي في القرن السادس عشر ـ إنما هو النظام، ولا سبيل إلى فرض النظام إلا بسلطة الحُكم المطلقة. ثم تطّور مفهوم السيادة في القرن الثامنَ عشر إبّان انتشار الفكر الثوري الفرنسي، لتنتقل السيادة من مِدماكها المحسوس المتمثّل في شخص المَلِك إلى ركيزةٍ جديدة هي =

بحسبانِها سُلطةَ القرار والتنسيق. والدولة، من حيث كونُها مركزاً لسلطةٍ مجردة، وفي الآن عينِه أداة سلطة الأشخاص الذين يحكُمون باسمها، هي أشبهُ بإله الرومان جانوس (Janus) ذي الوجهين: وجه مُشرق يعكس حُكم الحقّ، وآخر عابس تطبعه كلُّ الأهواء التي تدخل في تحريك الحياة السياسية. غير أنها ليست ظاهرةً طبيعية تمُنّ

= الأمّة، وبانسلاخ السيادة عن شخص الملِك ما عاد لها من ركيزة إلا الدولة. بَيد أن بعض الدارسين يُعارضون السيادة في إطلاقيّتها، ومن هؤلاء بعضُ فقهاء القانون (ديجيه (Duguit)! وماريتان (Maritain)! وغيرهما..) وفريق من مفكّري الإسلام السياسي (أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب ومَن لَفَّ لَفّهما...)، فبعض الفقهاء يُصوّرون السيادة على أنها سُلطةٌ مطلقة، غير نهائية، ليس من حقّ أي جهة على وجه البسيطة أن تُسائل مَنْ أُوتيها، ويستنتج هؤلاء أنه لا مَعدَى عن أن تكون الدولة خاضعة للقانون، ولأنها مطلقة فهي لذلك لا تكون إلا لله وحده. وهنا يتفق معهم بعض مفكّري الإسلام السياسي. والواقع أنّ السيادة ـ على نحو ما يؤكد جمهور فقهاء القانون الدولي ـ ما هي إلا صفةٌ لنظام بشري تأتّتْ له بفضل غايته، ومن أجل أن يكون قادراً على النهوض بوظائفه في سبيل بلوغ تلك الغاية. ولا أدلّ على ذلك من أنّ الذي ابتدع فكرة السيادة (بودان) نفسه يُقرّ بأنها تتأتى للحاكم من الله، ولذا فبالوُسع استظهار أنْ ليس المقصود بها التعالي على الذات الإلهية، وإنما مجالُها الدولة باعتبارها نظاماً بشرياً غايتُه الخير العام، لا كما يزعُم مُعارضو السيادة: «إن أعداء مُدرِك السيادة إذ يقولون إن السيادة لله وحده، إنما يقولون كلمة حقٍّ أرادوا بها باطلاً، ذلك بأن السيادة في معنى السلطة المطلقة اللانهائية والتي يرون أنها لله وحده، ليست هي البتة السيادة التي نقول بها كصفةٍ من صفات الدولة... إن الأمر لا يتعلّق بالله سبحانه، وإنما بالدولة، وهي كنظام بشري سيادتُها لا تعني سلطة السيطرة المطلقة دون قيدٍ يُقيّدها أو أصلٍ تلتزمه». (محمد طه بدوي، **أصول علم السياسة**، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1966، لا ط، ص162 ـ 163). ولمزيد بيانٍ حول «السيادة» انظر: برتراند دو جوفنيل، **في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموّها**، مصدر سابق، ص42 ـ 47؛ وجان جاك شفاليه، **المؤلفات السياسية الكبرى**، مصدر سابق، ص44 ـ 54.

علينا بها الطبيعة وإنما هي بحاجةٍ إلى إعمال الفكر البشري من أجل بنائها، بهذا المعنى كانت الدولة هي ما نستحقُّ أن تكون، كما يرى بعض الدارسين.

رابعاً: ماهيّة الدولة:

ما اختلف فقهاء القانون وأرباب الفكر السياسي على شيءٍ اختلافَهُم في تعريف الدولة، فقد نحا كلٌّ منهم في تعريفه للدولة منحًى خاصّاً يتماشى وفكرته القانونية عنها. فالدولة عند بلنتشلي (Bluntschli) «جماعةٌ مستقلّة من الأفراد، يعيشون بصفةٍ مستمرّة على أرض معيّنة، بينهم طبقةٌ حاكمة وأخرى محكومة»[1]. وعرّفها الفقيه الفرنسي كارّيه دو ملبير (Carre de Melberg) بأنها «مجموعةٌ من الأفراد، مستقرّةٌ على إقليم معيّن، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سُلطةً عُليا آمِرةً وقاهرة»[2]. والدولة عند هيغل هي: «العالَم الذي صنَعَتْهُ الروح لنفسها»[3]، بمعنى أنها المطلق الذي يسَعُ كلّ شيء، أو الشكلُ الكامل والنهائي للمجتمع الإنساني؛ بل هي عنده مشيئةُ الله على الأرض، ولا يجد الإنسان مكانه أو وظيفته الحقّة ـ بحسب هيغل ـ إلّا إذا أفنى نفسه في الدولة، وإذا ما اختار أن يعيش وحيداً فإنه سيعيش تائهاً لا وطن له، وسيبقى عبداً لأهوائه، بحيث يكون كالجزء الذي لم يتحقّق في «كُلّه»: الدولة، التي على أفرادها أن يَحْيَوا من أجلها لا أن تحيا هي من أجلهم؛ ذلك أنها تُمثّل تجسُّد المثل الأعلى، والخير، وغاية التطور، والتعبير

---

(1) محمد كامل ليلة، **النظم السياسية**، مصدر سابق، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، مصدر سابق، ص437.

الكامل عن الشيء الأسمى الذي هو العقل، وما العقل إلّا الحق[1].

وينظر الماركسيُّون إلى الدولة نِظرةً سلبية، فهي برأي ماركس «زائدةٌ طُفيلية» و«استخدامٌ مُفْرِطٌ لكلّ العناصر القانونية»؛ بل هي «أفعى من أفاعي العالم القديم» يتكوّن ملاكها من «تجمهُرٍ من الأوباش» يستغلّ الشعب، ومن «وُشاة مأجورين بأجورٍ مرتفعة جدّاً». بل الطريف أنّ ماركس يتفرّس في أنه سيأتي اليوم الذي تجد فيه الدولةُ نفسَها «في متحف الأثريّات إلى جانب دُولاب المِغزل القديم والفأس البرونزية»[2]. وأمّا ماكس فيبر، فالدولة كما يتصوّرها هي «مشروع سياسي ذو طابع مؤسّساتي، تُطالب قيادتُه الإدارية ـ بنجاح وفي تطبيقها للأنظمة ـ باحتكار الإكراه البدني المشروع»[3]. فالقيمةُ الرئيسة المؤسِّسةُ للغرب الحديث كما يرى فيبر، هي العقلانية التي هي عملية تطبيق العقل الرياضي المجرّد على مختلف نواحي الحياة، وذلك بغية رفع الإنتاج المادّي والذهني وتوفير الجهد، وما الدولةُ الحديثة بصفةٍ عامة إلا مجموعُ أدوات العقلنة في دروب الحياة كافة، بما في ذلك البيروقراطية التي هي إحدى أهم نتائج العقلانية؛ بل أحد أبرز عناوينها.

والدولة بحسب الفقيه الإنكليزي هولاند (Holland) هي

---

(1) انظر: جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، مصدر سابق، ص389 ـ 395، وعبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981، ص20 ـ 32.

(2) برتراند بادي وبيار بيرنبوم، **سوسيولوجيا الدولة**، ترجمة: جوزف عبد الله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، لا تا، ص11.

(3) فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص77. وحول نظرية ماكس فيبر في الدولة، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص63 ـ 86.

«مجموعة من الأفراد، يقطنون إقليماً معيّناً ويخضعون لسلطان الأغلبية أو سلطان طائفة منهم»[1]. على حين يذهب هربرت سبنسر إلى أنّ «الدولة أشبهُ بشركة تأمين متبادل لأغراض الحماية المتبادلة»[2].

ولئن كان الفقهاء يختلفون في تعريف الدولة، فإنهم متّفقون على العناصر الجوهرية أو الأركان الأساسية المُكوِّنة للدولة باعتبارها مجتمعاً قانونيّاً، وهي عندهم ثلاثةٌ: الجماعة البشرية (الشعب)، والإقليم، والهيئة الحاكمة (السلطة السياسية)[3]. لكنْ ثمة نقطةٌ مهمة في هذا الصدد لا مَحِيص عن الإيماء إليها، وتتمثّل في السؤال التالي: ما هو المعيار الفيصل الذي يميّز الدولة عن التجمُّعات البشرية الأخرى التي تتوافر فيها العناصر الثلاثة المُكوِّنة للدولة، إذ إنّ ثمة تجمُّعاتٍ بشريةً تتشارك والدولة تلازُم العناصر الثلاثة التي تُؤلّف مُجتمِعةً ومتلازمةً الدولة (السكّان، والإقليم، والسلطة السياسية). ففي داخل كلّ دولة وحداتٌ إقليمية (من مثل المدن، والمحافظات، والأقضية، والدوائر والولايات...) تتمتّع بدرجة من الذاتية الإدارية، وبخاصة في الدول التي تعتمد الاتّحاد الفدرالي

---

(1) محمد كامل ليلة، **النظم السياسية**، مصدر سابق، ص25.

(2) محمد عبد المعز نصر، **في النظريات والنظم السياسية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1972، ص16.

(3) انظر على سبيل المثال: محمد طه بدوي، **أصول علم السياسة**، مصدر سابق، 88 ـ 100؛ وأرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، **التحديات الكبرى**، مصدر سابق، ص375 ـ 376؛ ومنير شفيق، «**تعريف الدولة وفقاً للقانون الدولي العام**»، مجلة المنطلق، بيروت، عدد98، ك1، 1993، ص19 ـ 25؛ وعدنان السيد حسين، **تطوُّر الفكر السياسي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2009، ص33 ـ 36.

والكونفدرالي نظاماً سياسيّاً، ومثلُها الأقاليم الخاضعة لنظام الوصاية والانتداب؛ بل حتى الأقاليم التي تتمتع بلامركزيةٍ إدارية في الدول البسيطة؟، فما هو المعيار الذي يمكن الرُّكون إليه في التمييز بين الدولة وبين غيرها من التجمّعات الإقليمية المنظّمة التي سبق الإلماع إليها؟.

ثمة معاييرُ عدةٌ يسُوقها فقهاء القانون الدولي في هذا المجال، أهمّها: **معيار السيادة**، و**معيار الاستقلال**، و**معيار الرعوية المباشرة للقانون الدولي**. كما ذهب لاباند (Laband) إلى أنّ ما يميز الدولة عن غيرها من الجماعات هو ما تملِكُه من **قوّة القهر والإجبار** في مواجهة الأفراد، وهذه القوة من منظور لاباند هي حقٌّ خاص للدولة لا تستمدّه من أي سلطة أخرى. ويرى العلّامة الألماني يلنك (Jelinek) أنّ المعيار الذي يمكن به التفريق بين الدولة وبين غيرها من أشكال الجماعات يكمُن في **استئثارها بحقّ وضع الدستور**.

ومن البيّن أنّ هذه المعايير التي تتّسم بالصفة القانونية غيرُ كافيةٍ لتمييز الدولة، ويعتريها مَثالِبُ وعِللٌ تَنخرم بها صِدقيّتُها، ولعلّ الأقرب إلى أن ينهض بهذه المهمّة ويَفي بالغرض هو أن ننظر إلى الدولة على أنها ظاهرةٌ قِوامُها مجموعةٌ من العوامل المُتباينة في طبيعتها: فبعضها سياسي، وبعضها سيكولوجي... إلخ[1].

خامساً: وظائف الدولة:

علاوةً على التقسيم الكلاسيكي المعروف لسلطات الدولة الثلاث التي تُجسّد وظائفها العامة (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، لا

(1) انظر هذه المعايير وتفنيداتها في: محمد طه بدوي، **أصول علم السياسة**، مصدر سابق، 120 ـ 132.

خلاف بين أرباب الفكر السياسي في أنّ للدولة وظائفَ أساسيةً وأخرى ثانوية. وهذه الوظائف تختلف من دولة إلى أخرى باختلاف المشارب والعقائد والأيديولوجيات التي تدخُل في تحديد أبعاد هذه الوظائف. وفي هذا الصدد يمكن دَرَكُ الانتقال من الدولة «**الحارس أو الدركي**» التي كانت محدودة الوظائف إلى الدولة «**التدخُّلية**» التي اتّسع إطار وظائفها، فالدولةِ «**المُنتِجة**» التي تغوّلتْ في سلطاتها ومهمّاتها حتى فرضت هيمنتها على المجتمع، انتهاءً بـ«**دولة الرفاه**»(1) و«**الدولة التسلُّطية**». أمّا الوظائف الأساسية للدولة فتنحصر في مهامَّ ثلاثٍ رئيسة: الدفاع الخارجي، والأمن الداخلي، والفصل في المنازعات التي قد تنشأ بين الأفراد وإقامة العدل بينهم. وإلى جانب هذه المهام الأساسية ثمة مهامُّ أخرى هي مَظِنَّةُ خلافٍ بين الفقهاء حول ما إذا كان من الضروري أن تقوم الدولة بها أم لا، وهذه الأعمال المقصودة هي تلك المتعلّقة بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهنالك ثلاثة مذاهب في هذا السياق:

1 ـ **المذهب الفردي (أو المذهب الحرّ)**: ويذهب دُعاة هذا المذهب إلى أنّ على الدولة ـ في ما خلا وظيفتها الأساسية المُتمثّلة في ردّ الاعتداء الخارجي وحِفظ الأمن الداخلي ـ أنْ تترُك للأفراد حُرّية الإتيان بمختلف أشكال النشاط الأخرى، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، على أنْ يكون لها حقُّ

(1) دولة الرفاهية (Welfare State): هو نظام موجود في الولايات المتحدة وبريطانيا وبعض البلدان الأخرى، يقدّم خدماتٍ اجتماعيةً مجانية في مجال الصحّة والتعليم مثلاً، كما يُؤمّن فرص العمل للجميع ويدفع مُرتّباتٍ لغير القادرين على العمل بسبب البطالة أو المرض أو الشيخوخة. (انظر: غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق جمال شحيّد، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2005، ص88).

الرقابة على تحقيق مثل هذه النشاطات. ويُؤخذ على المذهب الفردي إفراطُه البيّن في قَصْر نشاط الدولة على حِفظ الأمن الداخلي ودَرء الخطر الخارجي، إذ لا بدّ ـ برأي بعض الفقهاء ـ من تدخُّل الدولة في بعض المسائل الهامّة المتعلّقة بالمصلحة العليا لمجموع الأفراد، من مثل قضايا التعليم والصحّة... إلخ. ثم إنّ تضارب المصالح بين الأفراد، والذي قد يؤدّي إلى شُبوب مُنازعات بين الطوائف أو الأفراد واستبداد بعضها ببعضها الآخر، يُحتّم أن يكون للدولة دور في تنظيم الجهود وتوجيهها نحو ما فيه مصلحة البلاد والعباد، دَعْ أنّ تعقُّد الحياة في المجتمعات الحديثة يجعل تدخُّل الدولة في بعض المناحي الحيوية بالنسبة إلى المجتمع بأسره أمراً لا مناص منه، وذلك بغية تنظيم الحياة في المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية.

2 ـ **المذهب الاشتراكي (أو مذهب التدخُّل المطلق)**: إذا كان المذهب الفردي الحرّ يُنادي بضرورة عدم تدخُّل الدولة في ما يتعدّى وظيفتها الرئيسة (الدفاع الخارجي والأمن الداخلي) وذلك من أجل ضمانة حريات الأفراد؛ فإن المذهب الاشتراكي ينتهج سبيلاً مضادًّا، إذ يرى رُوّادُه أنّ حماية الحرّيات لا تتحقّق إلا بتدخُّل الدولة، فليس يصحُّ أن تُترك أنواعُ النشاط المختلفة لأهواء الأفراد. وللمذهب الاشتراكي صورٌ متعدّدة (الشيوعية، والجماعية، والاشتراكية الإصلاحية وغيرها...) تتفاوت في ما بينها من حيث النظرُ إلى حدود تدخّل الدولة، لكنْ على الرغم من تعدُّد هذه الصور ثمة خاصيتان أساسيتان تَجمعان بينها كُلِّها، هما: إلغاء المُلكية الفردية وتحقيق المساواة الحقيقية بين الأفراد. ويُلاقي هذا

المذهب نُقوداً عدة من قِبل المُعارضين له، من أبرزها أنه يقضي على نشاط الفرد ويؤدّي إلى إضعاف روح الابتكار والمثابرة عنده، وأنّ أنصار الاشتراكية إذ يدّعون أنها تحُول دون استبداد أصحاب رؤوس الأموال وتُكافح استغلال العمّال، يَذهلون عن أنّ الاشتراكية تُحِلّ محلّ استبداد أصحاب رؤوس الأموال استبداداً آخرَ هو استبداد كبار موظّفي الدولة.

3 ـ **المذهب الاجتماعي (المذهب الوسط أو مذهب التدخُّل الجزئي المعتدل)**: أدّى التطرف الذي أبداه المذهبان الفردي والاشتراكي في الموقف من تدخُّل الدولة في مختلف نشاطات الأفراد إلى انبثاق مذاهبَ جديدةٍ لا تَمنع ولا تُحرّم تدخُّل الدولة بالمطلق (حال المذهب الفردي)، وفي الآن عينِه لا تُحتّم تدخُّل الدولة في جميع الأعمال (حال المذهب الاشتراكي، لا سيما في صورته المتطرّفة)، وإنما اتّخذت لنفسها موقفاً وسطاً عَواناً بين ذلك، بين التحريم والتحتيم. وهذه المذاهب التي جاءت للتوفيق بين المذهبَين الفردي والاشتراكي عدةٌ، ومنها: المذهب التاريخي الألماني، ومذهب التضامن، والمذهب الاجتماعي الذي هو أهمُّها، ويرى دُعاة هذا المذهب أنّ من الضروري الإبقاء على الملكية الخاصة، وعلى الدِين والأسرة ـ وهنا يقتربون من المذهب الفردي ـ على أن يكون للدولة سلطةٌ كبيرة في الشؤون الاقتصادية، بأنْ تقُوم ببعض المشاريع بنفسها وبصورة مباشرة، وتراقب المشاريع التي يقوم بها الأفراد، وهنا مَظِنّة التقائهم إلى حدٍّ ما مع المذهب الاشتراكي. لكنْ يُؤخذ على المذهب الاجتماعي أنه لا يضع قاعدةً عامة تُحدّد مدى تدخُّل الدولة

في الشؤون الاقتصادية، كما يُعاب عليه أنّ الدولة وَفْق رُؤيتِه تتدخّل في الاقتصاد عبر قوانينَ تفرضها بالإكراه، والحالُ أنّ الإصلاح القائم على الإكراه ليس مرغوباً فيه(1).

وبغضّ النظر عن هذه المذاهب يبقى أنّ على الدولة أنْ تتولّى القيام ببعض الأعمال والوظائف الهامة التي تتعلّق بمختلف مناحي الحياة وعلى الصعُد كافة، إنْ على المستويات الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الدفاعية أو في السياسة الخارجية... إلخ. أمّا في الاقتصاد، فعلى الدولة العصرية أنْ تعمل على التوفيق بين كِيانها وبين التوسُّع العظيم لنشاطاتها ومسؤولياتها الاقتصادية، بمعنى أنها مسؤولةٌ عن التوازن الداخلي لمواردها ونفقاتها، وعن توازن مدفوعاتها الخارجية. وذلك لأنه عند عدم وجود سلطة اقتصادية مركزية، لا يمكن أن يكون البرلمان والحكومة سوى ألعوبةٍ في يد تكتُّلات المصالح والقُوى الاقتصادية والاجتماعية المُهيمنة. ولا شك في أنّ المالية العامة هي العنوان الرقمي للسياسة الحكومية، قال بعضهم: «إن المال هو هذه العقلية العامة التي تنتشر في كل مكان، وتُحْيِي كل شيء وتُحرّكه، وهو ينطوي ضمناً على كل شيء، وهو أداة كل الأدوات، ويعلم كيف يسلب عقل أكثر الناس فِطنةً ويُهدّئ من هيجان أكثرِهم شراسةً»(2).

وفي المجال الاجتماعي تبدو وظيفة الدولة أكثرَ أهميةً، إذ عليها أن تحمي الحقوق الفردية للعامل. فمن مهامّ الدولة الحديثة حمايةُ السكّان ومساعدتُهم في مختلف مظاهر الحياة الأساسية. وفي ميدان

(1) انظر هذه المذاهب والنقود الموجّهة إليها في: محمد كامل ليلة، **النظم السياسية**، مصدر سابق، ص285 ـ 310.

(2) جاك دوفابر، **الدولة**، مصدر سابق، ص54.

سياسة الدولة الخارجية تبدو مهمّتها جليلةً في هذا الصدد، وبخاصةٍ في ظلّ ظُهور أجهزةٍ ومنظّمات وهيئات دولية تتميّز بصفاتٍ تجعلها أحياناً تعلُو بسلطاتها على سلطات الدولة؛ فسيادة الدولة تنطوي من غير شك على استقلال سياستها الخارجية. وليست مهمة الدولة الدفاعية بأقلّ ضرورةً من غيرها من المهامّ المُلقاة على عاتقها.

بَيد أنّ الوظيفة الأجلّ والأهم للدولة دورُها في المجال التربوي؛ لِما تنطوي عليه التربية من خطورة؛ إذ إنها تجعل الإنسان الحيواني إنساناً إنسانيّاً، وتفتح عين الفرد على الغاية التي يعيش من أجلها، وإذا كان كلُّ مُربٍّ لا بد له من مُربٍّ؛ فإن «الدولة هي مُربّية المُربّين»(1) كما يقول عبد الله العَرْوي. فلا مَعدَى للدولة عن أن تكون مُطّلعةً بشكل كافٍ وعن كثب على السياسات التربوية التي تُنشّئ المؤسساتُ التربوية والتعليميةُ الخاصةُ الأجيالَ عليها. وقبل ذلك على الدولة أن تتولّى هي رَسْم سياسةٍ تربوية عامة في سبيل إعداد جيلٍ وطني يحمل همّ وطنه ويعمل في المستقبل على النهوض بدولته والارتقاء بها لتكون في مقدّمة الدول المتطوّرة، يقول فيخته (Fichte): «ليست الدولة سوى التربية المستقرّة لبني الإنسان»(2). غير أنه ليس يمكن تصوُّر التربية إلا في إطار الحُرّية؛ لأن هذه الأخيرة عبارةٌ عن تأثير الفِكر على الفكر. ولئن كان من الممكن أن تتولّى مهمةَ التربية هيئاتٌ عدّة كالأسرة، والمؤسّسة الدينية، والحِرفية، والمدارس الخاصة؛ فإنّ على الدولة في هذه الحالة دعم التعليم الخاص والمستقلّ ومساعدته، وتوجيهه، ومراقبته عن قُرب.

جملة القول في هذا السياق أنّ الدولة اليوم، بصفتها مؤسّسة

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مصدر سابق، ص19.

(2) جاك دوفابر، **الدولة**، مصدر سابق، ص100.

المؤسّسات، قد أصبحت هي الناظم لحياة الناس السياسية والاجتماعية، وهي المُوجِّه أو المُراقب لنشاطاتهم الاقتصادية، وهي السيّد على إقليمهم الجغرافي، كما الشارعُ للعِلاقات في ما بينهم. على أنّ هذه الوظائف أو الأدوار المتكاملة للدولة ما فُرضت مرةً واحدة، وإنما مرّتْ في سيرورةٍ تاريخية عَرفتْ خلالها تطوُّراً متنامياً وطويل الأمد، بدءاً من الرَّبْط بين القبيلة والقرية، مروراً بدولة الإقطاع والمَلَكية، وصولاً إلى الدولة القومية الحديثة[1].

سادساً: الدولة ووظائفها في الإسلام:

قال أحمد بن فارس في **مقاييس اللّغة** في مادة (دَوَلَ): «الدال والواو واللام أصلان: أحدهما يدلُّ على تحوُّل شيءٍ من مكانٍ إلى مكان، والآخر يدلُّ على ضعفٍ واسترخاء»[2]. وفي **لسان العرب**: «الدَّولة والدُّولة: العُقبة في المال والحرب سواءٌ، وقيل: الدُّولة، بالضمّ، في المال، والدَّولة، بالفتح، في الحرب، وقيل: هما سواءٌ فيها، يُضَمّان ويُفتَحان»[3]. وعن الزجّاج أنّ «الدُّولة» بالضمّ: اسمٌ للشيء الذي يُتداوَل، و«الدَّولة» بالفتح: الفعل والانتقال من حالٍ إلى حال. وهو ما ذهب إليه أبو عُبيد، كما في **تاج العروس**، وينقل الأزهري في **تهذيب اللّغة** عن الفرّاء أن الدَّولة، بالفتح، للجيشين يَهزِمُ هذا هذا، ثم يُهزم الهازم. و«دَوَالَيكَ» مِن تَداولوا الأمرَ بينهم، يأخذ هذا دَولةً وهذا دولةً، وأنشد ابنُ الأعرابي:

---

(1) حول وظائف الدولة، انظر: المصدر نفسه، ص66 ـ 117؛ وروبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، مصدر سابق، ص389 ـ 436.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، مج2، ص314.

(3) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، مج4، ص444.

إذا شُـقّ بُـرْدٌ شُـقَّ بـالـبُـرْدِ مِـثـلُـه

دَوالَيك حتى ما لِذا الثوبِ لابِسُ(١)

وفي **تاج العروس**: «الدَّولة: انقلابُ الزمان من حال البؤس والضرّ إلى حال الغبطة والسرور... والدَّولة في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى، يُقال: كانت لنا عليهم الدّولة»[2]. والعرب تُفرّق بين المُلك والدولة بأنّ المُلك هو السلطة أو السلطان، وما الدولة إلا شكلٌ من أشكال السلطة؛ فالدولة قابلةٌ لأنْ تتغيّر أو تتبدّل أو تنتقل، إلا أن هذا التغيُّر أو التبدُّل أو الانتقال هو سُنّةٌ طبيعية من سُنن المُلك (=السلطان) الباقي؛ وبقاؤه بل ضرورتُه تتأتّى من كونه «الاجتماع الضروري للبشر»[3]. وهو ما ألمع إليه أبو هلال العسكري في تفريقِه بين «المُلك» و«الدَّولة»، فالمُلك «يفيد اتساع المقدور... والدَّولة انتقالُ حالٍ سارّة من قوم إلى قوم»[4]. وهذا يُظهرنا على أنّ بين السلطان والدولة علاقةَ عُمومٍ وخُصوصٍ، والسلطان هو الأعمّ.

وقد ذُكر لفظ «الدولة» في القرآن الكريم مرةً واحدة في قوله تـعـالـى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ

(1) محمد بن أحمد الأزهري، **معجم تهذيب اللغة**، مصدر سابق، مج2، ص1248 ـ 1249.

(2) مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصدر سابق، مج14، ص245.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ العلّامة ابن خلدون أو كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم مِن ذوي السلطان الأكبر**، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1967، مج1، ص336.

(4) حسن بن عبد الله العسكري (أبو هلال)، **كتاب الفُروق**، مصدر سابق، ص207.

﴿وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[1]. لكنّ عدم تكرار ذِكر الدولة بمعناها الحديث في الذِكر الحكيم لا يعني عدم الاهتمام بها ولا المُضاءلة من شأنها، فقد عبّر القرآن عن الدولة بألفاظٍ أخرى: «القرية»، و«المدينة»، و«البلد» و«البلدة»[2].

وتُحدّد مصادرُ الفقه السياسي الإسلامي الأهدافَ الرئيسة الكبرى للسلطة السياسية في الإسلام بأنها: الحفاظُ على وحدة الأمّة، والحفاظُ على دار الإسلام (الدعوة والجهاد)، والعدلُ في قِسمة الفَيْء. وقد رسم الإمام عليٌّ الخطوط العريضة لمهمّات السلطة، وذلك في ردّه على الخوارج حينما رفعوا شعار «لا حُكم إلا لله!»، مشدّداً على ضرورة السلطة وأنه لا مندوحة للناس عن أنْ يكون لهم إمامٌ يرعى شؤونهم الحياتية: «**كلمةُ حقٍّ يُرادُ بها باطل. نَعم، إنه لا حُكمَ إلا لله، ولكنّ هؤلاء يقولون لا إمْرةَ إلّا لله. وإنه لا بدّ للناس من أميرٍ بَرٍّ أو فاجر، يَعملُ في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويُبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمَع به الفَيْءُ، ويُقاتَلُ به العدُوّ، وتأمنُ به السبُل، ويُؤخَذ به للضعيف من القويّ، حتى يستريحَ برٌّ ويُستراحَ من فاجرٍ**»[3].

كما بيّن أبو يوسف في كتابِه **الخَرَاج** لهارون الرشيد أنّ على وليّ الأمر ـ رئيس الدولة ـ إقامة الحدود، وردّ الحقوق إلى أهلها،

---

(1) سورة الحشر: الآية 7.

(2) انظر: ماجد راغب الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، لا ط، 1994، ص29 ـ 34.

(3) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، دار المعرفة ـ دار الكاتب العربي ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، لا تا، مج1، ص214 ـ 215. وانظر: رضوان السيّد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، مصدر سابق، ص28، و32، و48، و244.

وإحياء السُّنن، ورَفْع الظُّلْم عن الرعيّة[1]. أمّا الماوردي، فعنده أنّ المقصِد الأسمى الذي أُقيمت الإمامةُ لأجله هو خِلافةُ النبُوّة في حِراسة الدين وسياسة الدنيا[2]، وعلى الخليفة (رأس الدولة) ـ بحسب الماوردي ـ القيام بمهامَّ عَشرٍ يمكن دمجُها في خمسٍ رئيسة:

1 ـ حِفظُ الدين على أصوله المستقرّة.

2 ـ تنفيذُ الأحكام بين المتشاجرين وقَطْعُ الخصام بين المتنازِعين (القضاء).

3 ـ حمايةُ البَيضة والذبُّ عن الحريم، وتحصينُ الثغور، وجِهادُ مَنْ عانَد الإسلام بعد الدعوة وإقامةُ الحدود.

4 ـ جباية الفَيْء والصدَقات، وتقديرُ العطايا وما يستحقّ في بيت المال.

5 ـ استكفاء الأمناء وتقليد النُّصحاء، وأن يُباشر بنفسِه مُشارفة الأمور وتصفُّح الأحوال[3].

---

(1) انظر: يعقوب بن إبراهيم (أبو يوسف)، **كتاب الخَرَاج**، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، 2007، لا ط، ص8 ـ 9.

(2) والطريف أننا إذا ما استقرأنا التاريخ العربي الإسلامي، لَتبيّن لنا أن الدين هو الذي كان يحرس الدولة ويدافع عنها متى بدا له أنّ مصالحه مهدّدةٌ بتهدُّدها. ومن ثم يمكن فهم حِرص الخلفاء والأمراء على تقريب العلماء ومَنحِهم الحُظوة لديهم؛ بل إن السلطة الإسلامية في بعض الحِقب التاريخية أضرّت بالدين بدلاً عن أن تحرسه. (انظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، مصدر سابق، ص57 ـ 58، و380 ـ 384؛ وعلي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا مكان، لا ط، ص35 ـ 38؛ والفضل شلق، «**الجماعة والدولة، جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي**»، مجلة الاجتهاد، عدد3، ربيع 1989، ص66 ـ 72).

(3) انظر تفصيل هذه المهامّ في: علي بن محمد البصري الماوردي، **الأحكام** =

وإلى مثل ذلك ذهب أبو يعلى الحنبلي في **الأحكام السلطانية**[1]. **كما نصّ الشهرستاني في نهاية الإقدام** على أنّ الإمامة ليست من أصول الاعتقاد وإنما هي من فروع الدين ـ وهذا ما أطبق عليه علماء أهل السُنّة ـ على أنّ إقامتها واجبٌ، إذ لا بدّ للمسلمين من إمامٍ «يُنفّذ أحكامهم، ويُقِيم حُدودهم، ويَحفظ بَيضتهم ويَحرس حَوزتهم... ويتحاكموا إليه في خُصوماتهم ومُناكحاتهم، ويُراعي فيه [اقرأ: فيهم] أمور الجُمَع والأعياد، ويُنصِف المظلوم ويَنتصف من الظالم، ويُنصّب القُضاة والوُلاة في كل ناحية، ويَبعث القراءة [اقرأ: القُرّاء] والدُّعاة إلى كلّ طرف»[2].

= **السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989، ص22 ـ 23.

(1) قارن بـ: محمد بن الحسين البغدادي (أبو يعلى الفرّاء)، **الأحكام السلطانية**، صحّحه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، 1987، ص30 ـ 31.

(2) عبد الكريم بن أبي بكر (الشهرستاني)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرّره وصحّحه: ألفرد جيوم، مكتبة المثنّى، بغداد، لا ط، لا تا، ص478.

الفصل الثالث

العلمانية: نشأتُها، مدلولُها، مراحلُها، وإشكالياتُها في المجال التداولي العربي

توطئة

منذ أواخر القرن الخامسَ عشرَ أخذتْ تلُوح في سماء أوروبا شمسُ النهضة، تلك الحركة الفكرية الرائدة، لتُخرج العالم الغربي بأسره من ظُلمات العصر الوسيط وأفكاره الراديكالية، عائدةً به إلى الفكر القديم ليَعُبّ منه بشكلٍ مباشر من دون توسُّط الفكر المسيحي المدرسي الذي ما انفكّ يُخرجه بالحذف والتشويه بما يتلاءم والتعاليم والمصالح والمآرب الكنسية. وتمتدّ النهضة في مفهومها الأرحب إلى حدثِ تَداعي النظام القروسطي ذي السلطة المزدوجة: السلطة الروحية ويتزعّمها البابا، والسلطة الزمنية ويتولّاها الإمبراطور. إذ ظهرت الدول المَلَكية الكبرى الموحّدة، كما في فرنسا وإنكلترا وإسبانيا، وما لبثت أن توطّدت أركانُها واستوت، واستقرّت فيها سلطة الملوك حتى غدَوا أنداداً للبابوات والأباطرة. ورافق ذلك تبدُّلٌ

في وجه الاقتصاد العالمي على أثر اكتشاف القارّة الجديدة (أميركا)، وطريق رأس الرجاء الصالح. وبفضل اختراع الطباعة وانتشارها تسنّى للوعي الإنساني أن يسلُك طريقه نحو التحرُّر من أفكار العصر الوسيط والتعاليم الكنسية، وراح الفرد يَنزِع عنه أغلال النظام الإقطاعي[1].

أولاً: نشأة العلمانية:

في أتون الصراع الذي غرقت فيه أوروبا بين حركة الإصلاح البروتستانتية (1517) وصُلح وستفاليا (Westphalie) (1648) كان الدينُ هو الستار والسلاح لتحقيق الغايات الاقتصادية والمآرب السياسية والاجتماعية...إلخ، كما قالت كاترين دي مديتشي ملكةُ فرنسا إبّان الحروب الدينية عن الدين لدى فريقَي القتال في فرنسا (الكاثوليك والبروتستانت): «إنْ هو إلا سِتارٌ لا نَفْعَ له إلا إخفاء الأحقاد والضغائن»[2]. وكان الإنجيل في إنكلترا، كما في ألمانيا وهولندا وإيرلندا وفرنسا، التي كانت الحروب الدينية فيها أبينَ وأجلى منه في غيرها، هو كتابَ الثورة. ففرنسا التي كانت أول من عانى وأول من أفاق، امتدّت حُروبها الدينية من العام 1562 حتى العام 1594، ثم لحقتها ألمانيا بما تُعُورف على تسميتِه بحرب الأعوام الثلاثين (1618 ـ 1648)، ولم تكن إنكلترا بمنأًى عن تلك الحروب التي اجتاحت أوروبا، فقد مرّت بحروبٍ أهلية دامت ما يُناهز العقدين من الزمن (1642 ـ 1648). وفي كل تلك الحروب

---

(1) انظر: محمد طه بدوي، **أصول علم السياسة**، مصدر سابق، ص218 ـ 222.

(2) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: فؤاد أندراوس، مراجعة: علي أدهم، دار الجيل، بيروت، لا ط، لا تا، ج2، مج7، ص173.

كان العاملُ الديني أحد أهم العوامل التي أدّت إلى اشتعالها. فلا نِزاع في أنّ الحروب الدينية قد تخلّلتها تعارُضاتٌ مختلفة في الثقافة والسلطة والمصالح والطبقات الاجتماعية، وصحيح أنه ليس يمكن نُكران أنّ القضية الدينية قد اختلطت إبّان القرنين السادسَ عشرَ والسابعَ عشر بجميع أنواع الخلافات: مقاومةِ الأمراء والخصوصياتِ الإقطاعية، وتقدُّم بل تغوُّل السلطات الملَكية، والاصطدامات بين القوميّات، والصراعات الاجتماعية والمنافسات للسيطرة على البحار... إلخ، وهذا ما يمنع النظر إليها من الناحية الدينية فحسب من دون لَحْظ تلك التعارضات في الاعتبار، وليست بقليلةٍ ولا هيّنة، بَيد أنه لا مِراء في أن الموضوعاتِ والمسائلَ الدينية كانت تُضفي على تلك الخلافات مَسحاتٍ من التعصُّب الشديد، وتستنفر الجماهيرَ التي لولا ذلك لكانت بقيتْ غيرَ عابئةٍ بمُشاجرات العظماء. فقد كان الناس عصرئذٍ على استعداد لحمل السلاح للدفاع عن الإيمان ومن أجل أن يتمكّنوا من الصلاة كلٌّ على طريقته. على أنّ ما يُهمّ في ذلك كلّه يعُود بخاصةٍ إلى التساوُق أو التزامن بين امتداد الصراعات الموسُومة بالدينية وقيام الدولة العصرية؛ ذلك أنه إذا كانت الانقسامات الدينية تتجسّد في حدود؛ فقد أَلْفَتْ الدول في المذاهب المتنافسة والمتصارعة عاملَ تماسُكٍ قويّاً. فساندت إنكلترا وألمانيا الشمالية والسويد الإصلاحَ الذي حمل لِواءَه البروتستانت، على حين أنّ إسبانيا والبلدان النمساوية وهولندا الإسبانية (بلجيكا حاليّاً) اختارت نُصرة الكثلكة، أما فرنسا فقد استكملت بناء المملكة في إعادة الوحدة الدينية: لقد بُنيت أوروبا الحالية على أطلال العالم المسيحي الآفلةِ أعلامُه[1].

---

(1) انظر: مجموعة من الكُتّاب: **تاريخ الكنيسة المفصّل**. ترجمة: الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المَشرق، بيروت، ط1، 2003، مج3، ص109 ـ 116.

ففي حمأة الصراع الديني في فرنسا، ما وجدت أصوات العقلاء مكاناً لها بين أناسٍ تَغلي مَراجلُ العداوة في قلوبهم، وقد رانتْ على بصائرهم الأحقادُ والأضغان، وألهبتْ حماستَهم الحميّةُ الدينية الغلّابة، فكان حكماءُ من أمثال (لوبيتال) مستشار القصر الملكي في فرنسا قبل اندلاع الحرب الدينية الأولى في فرنسا كأنما يُخاطِبُون أمواتاً لا أحياء، حينما توجّه إلى أعضاء مجلس طبقات الأمّة الذي التأم لمحاولة جَسْر الهُوّة بين المُتنازِعين من البروتستانت والكاثوليك، مُشيراً إلى أنّ وظيفة الحكومة هي حِفظُ السلام والنظامِ العام، والعدالةُ بين جميع المواطنين على اختلاف مَنازعهم الدينيةَ دُونما تحيُّزٍ لفئةٍ على أخرى، وأنّ من المرغوب فيه أن يكون جميع الفرنسيين على دينٍ واحد؛ لأنّ من شأن ذلك أن يعضُد الوحدة والقُوّة القوميّتين، ولكنْ إذا لم يكن ثمة سبيلٌ إلى بلوغ هذا الاتفاق بالوسائل السلمية؛ فالتسامح إذن خيرٌ وأبقى، فمَن ذا الذي يستطيع أن يَمِيز الإيمانَ من الهرطقة والحقَّ من الباطل: «أنت تقول إنّ دِينك أفضلُ الدينَين، وأنا أقول عن ديني كذلك، فهل اعتناقي رأيَك معقولٌ أكثرَ من اعتناقِك رأيي؟!... فَلْنُنهِ إذن هذه الأسماءَ الشيطانية وهذه البطاقاتِ الحزبيةَ والشِّيَع والتحريضاتِ على الفتنة، اللوثريّين والهيجونوت والكاثوليك، دعُونا نُغيّر أسماءنا إلى مسيحيين!»[1]. وكان الردّ أنْ طالَبَ فقيهٌ من لاهُوتيِي السُّوربُون ـ وكانت أيامئذٍ كُلّية اللّاهوت في جامعة باريس ـ بالموت جزاءً لكل المهرطقين، كما نصح مندوبُ البابا الملكةَ كاترين بأنْ تبدأ بإحراق مندوبي الهيجونوت جميعاً. وجاءت الاستجابة سريعاً، فكانت النتيجة أنْ حدثتْ مجزرةٌ كُبرى عدّها المؤرّخون أدهى وأمرّ ما حدث في

(1) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، مصدر سابق، ج2، مج7، ص180.

الحروب الدينية طُرّاً، تمثّلت في ما شهدته فرنسا في الرابع والعشرين من شهر آب/أغسطس 1572م وعُرف بمذبحة السان بارتيلمي ضد البروتستانت؛ لوقوعها في عيد القدّيس بارتيلمي (Saint-Barthelemy)، إذ جُرّ الهيجونوت (البروتستانت) نساءً ورجالاً، وكِباراً وصغاراً إلى الشوارع وذُبحوا ذِبحة الأنعام، وانتُزعت الأجنّةُ من بطون أمّهاتهم القتيلات، ومُثّل بهم شرَّ تمثيل، حتى تناثرت الجُثث على أرصفة شوارع باريس، وراح الصِّبْيَةُ يلهَون فوقها وكأنها دُمًى لا حِراك لها.

وفي الثامن والعشرين منه (=آب/أغسطس) زار الملك وأمّه كاترين مع حاشيتِهما كنائسَ عدةً لحضور احتفالاتٍ دينية أُقيمتْ شكراً لله على تخليص فرنسا من الهرطقة وأهلِها. وكان أنْ حَذَتْ مُدنٌ فرنسيةٌ أخرى حذو باريس في ارتكاب مذابحَ جنونيةٍ، قُدّرت أعدادُ الضحايا فيها بما يربُو على الثلاثين ألفاً. وأخذت النشوةُ المُمثّلَ البابوي في باريس، فكتب إلى روما مُهنّئاً صاحبَ القداسة وزافّاً إليه بُشرى أنّ الله قد بسط عنايته «على المَلِك والمَلِكة الأُمّ حتى يَستأصلا شأفة هذا الوباء»[1] المتمثّل في الهراطقة من البروتستانت. وما كاد النبأ يصل إلى روما حتى طار البابا طرباً وقد استبدّت به نَشْوتُه وأعشَتْه سكرتُه، وبأمرٍ منه أُضيئت العاصمةُ البابوية كلُّها، وأُطلقت المدفعية، وقُرعت الأجراس احتفاءً بالنصر «الإلهي» العظيم، وحضر غريغوري الثالث وكرادلته قُدّاساً مَهيباً لِحمد الربّ على هذا الرضى العميم الذي أبداه تعالى للشعب المسيحي. ولم يكتفِ الحَبر الأعظم بذلك؛ بل إنه أمر كذلك بضرب ميداليةٍ خاصةٍ

(1) المصدر نفسه، ص201.

تَذكاراً بهزيمة الهيجونوت أو ذبحِهم. وخامرت الجميعَ الظنونُ الخدّاعة أنّ مسألة الهراطقة الهيجونوت قد حُلّت وأنّ شأفتهم قد استُؤصِلتْ، ولكنْ خابت تقديراتُهم وتبخّرتْ أمانيُّهم، إذ سرعان ما تَبيّن أنّ ارتداد كثيرٍ من البروتستانت الفرنسيين الذين ارتضَوا اعتناق الكاثوليكية بديلاً عن الموت، إنما كان ارتداداً «تكتيكيّاً» مؤقّتاً أو تقيةً. فلم يَمضِ شهران على مذبحة السان بارتيلمي حتى دَشّن الهيجونوت الحرب الدينية الرابعة، التي ما وضعت أوزارها إلا في السادس من تموز/يوليو 1573م، تاريخ توقيع صُلح «لاروشيل» الذي مَنح الهيجونوت الحرّية الدينية، ولم تُحقّق المذبحةُ بالتالي شيئاً من الناحية السياسية.

وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي بذلتها الكنيسة البابوية في روما وبعض الملوك في أوروبا بغية إعادة الوضع إلى ما كان عليه من الانسجام الداخلي المفقود ـ من خلال عقد المجاميع الكنسية (المجمع التريدنتيني سنة 1545م) والمؤتمرات (مؤتمر ريغنسبورغ سنة 1541م، ومؤتمر «سِلم أوغسبورغ»، ومؤتمر بواسي... إلخ) ـ فإنّ جميع تلك المحاولات باءت بالفشل، ومردُّ ذلك إلى أنّ التصدُّعاتِ التي سبّبتها موجةُ الحروب الدينية كانت قد بلغتْ من الاتّساع مبلغاً جعلها تتأبّى على إرادة الرَّتْق أو اللّأْم الكنسي: لقد اتسع الخرقُ على الراقع. وحينما وضعت الحرب أوزارها وألقى المحاربون سلاحهم بعد قرنٍ من الاقتتال، خرجت المسيحية مُنهَكةً خائرة القُوى، وكان من جملة ما انتهت إليه هذه الحروب الدينية ظَفَرُ البروتستانتية على قَرينتِها بل قَريعتِها الكاثوليكية، على الأقل لناحية فَرْض الاعتراف بوجودها وشرعيّتها ووجاهة قراءتها وتفسيراتها اللّاهوتية، بحيث استحالت بقُدرة قادرٍ من مجرّد هرطقةٍ شاذّة منبوذة، يعتنقها شِرذمةٌ قليلون من الرافضة المارقين

مُستحقّي غضب الربّ، إلى مذهبٍ له أتباعُه وأشياعُه ومُعتنقُوه؛ بل إلى دينٍ جديد مُنازع للدين الرسمي (=الكاثوليكية)[1].

ثم جاء القرنُ السابعَ عشرَ حاملاً معه تغيُّراتٍ ثوريةً كبرى هزّت أُسس الكنيسة المسيحية ومداميكها في ما يتعلّق بمختلف الحقول العلمية. وفي النصف الأول منه، ومع انتهاء حرب الثلاثين عاماً، السلسلةِ الأخيرة من الحروب الدينية وأضخمها، ارتفعتْ الفكرة القائلة إن السلطة السياسية يجب ألّا تُستخدم في الخلافات المرتبطة بمسائل الدين، وتَعيّن على طرفَي النزاع ـ الكاثوليك والبروتستانت ـ الإذعانُ لتسامُحٍ كانا يتساويان في النفور منه، تأتي به سُلطةٌ علمانية تحفظ التوازن العادل بين كنائسَ مستقلّةٍ ومتنافرة؛ بل ومتناحرة. على أنه ما كان بمُكن فكرة «التسامح» تلك أن تُحرز أيّ تقدُّم إلّا بعد أن ارتبطت نتائجُ الحروب الدينية بالنزعة الإنسانية الحديثة، لتؤكّد الحاجة الملحّة إلى التفاهم. وفي تلك الأثناء قُدّمت نظرياتُ كلٍّ من غاليليو وكوبرنيكوس إلى محكمة التفتيش، وكان ديكارت قد وضع أسس العقلانية الحديثة، وانضاف إلى ذلك نظريةُ نيوتن طائرةُ الصيت، ما ساعد على تعزيز التوجُّهات الجديدة التي آذنتْ بزَحزحة بل زَلْزَلة الأوضاع القائمة التي تطبعُها سيطرة السلطات الكَنسية والإقطاعية. بل إنّ بعض المؤرّخين يَنزِعُون إلى أنه إذا ما ألقينا ضوءاً كاشفاً على القرنِ السابعَ عشرَ في ضوء التطوُّرات الأيديولوجية التي جرَتْ أيامئذ؛ لوجدناه أكثرَ أهميةً من النهضة الأوروبية ومن حركة الإصلاح الديني؛ وذلك بسببٍ من أنّ تَينِكَ القطيعتين ما استطاعتا

(1) انظر: مجموعة من الكتّاب، **تاريخ الكنيسة المفصل**، مصدر سابق، مج3، ص140 ـ 142؛ وول ديورانت، **قصة الحضارة**، مصدر سابق، ج2، مج7، ص171 ـ 203؛ وعزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص25.

أن تهُزّا الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية؛ لأنهما إنما وقَعتا ضمن حدود الكنيسة، على حين أنّ التطوُّرات التي عرفها القرنُ السابعَ عشرَ قد أثارت أزماتٍ ثوريةً في العِلاقات بين المسيحية والسياسة من جهة، وبين العلم واللاهوت الكَنَسي المسيحي من جهة أخرى[1].

وقد انتهت الحروب الدينية إلى جملةٍ من النتائج الهامة على مستوى الفكر الديني والسياسي والاجتماعي، بما سيكون له آثارُه الظاهرة القريبة والبعيدة على المجتمعات الأوروبية؛ بل المجتمع الإنساني بعامة. ومن أهم تلك النتائج ما يلي:

1 ـ توجيهُ ضربةٍ قاضية ليوتوبيا (=طُوبى) الوحدة السياسية والفكرية للعالم المسيحي الكاثوليكي، وتعزيز وجود الدولة باعتبارها الحَكم بين الفِرق المتنازعة. فقد مثّل ظهورُ البروتستانتية ذلك الديناميتَ الذي فجّر عُرى النظام السياسي والاجتماعي الوسيط.

2 ـ أنّ المتطرّفين من كِلا الجانبين ـ الإصلاحيين البروتستانت والجزويت (اليسوعيين) الكاثوليك ـ إبان ذلك الصراع أعادوا إحياء الأفكار القديمة عن القانون الطبيعي والحقوق الشعبية، وهي التي سيُعاد استثمارُها لاحقاً في النضال من أجل الحُرّية الفردية.

3 ـ أنّ الرأي المعتدل لدى الطرفين كِليهما، والذي كان يهدف إلى النظام مهما كلّف الأمر، اتّجه نحو المركز الجديد للسلطة السياسية: السيادة الجديدة، التي استطاع بودان أن يَخلعها

(1) انظر: أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، **التحدّيات الكبرى**، مصدر سابق، 371 ـ 372؛ ومجموعة من الكُتّاب، **تاريخ الكنيسة المفصّل**، مصدر سابق، مج3، ص109 ـ 114.

على الحاكم الزمني بحسبانها السلطةَ الوحيدة القادرة على أن تَفرض نظاماً روحيّاً وزمنيّاً في آنٍ معاً.

4 ـ أنّ مرارة الصراع الديني انتهت إلى فكرة «التسامح» الذي فرضه الإرهاق والذي لم يكن عنه من مَعدى.

5 ـ على الصعيد الديني، كان الانقسام والمواجهة حافِزَين لحيوية مختلف الكنائس وارتفاع منسوب حِدّة الجدالات الكلامية واللّاهوتية حول موضوعات دينية حامية. وعلى الصعيد الفكري ساهم تكاثُر المؤلّفات الجدلية اللّاهوتية والتاريخية، التي تَراشَقتها مختلف المذاهب سِنينَ طِوالاً، في ظهور الروح النقدي الذي سيُستثمر في ما بعدُ من طرف الفلسفات النقدية الغالية في نقديّتها لكل شيء: الدين، والعقل والعاقل والمعقول.

جملة القول أنّ الثورة البروتستانتية شجّعت، بطريقٍ غير مباشر، على ظهور فكرٍ علمي إنساني سرعان ما سيَحْذُو أكثرَ نحو إعادة الاعتبار للزمني على حساب الروحي؛ بل إنه سيعمل على إزاحة الديني من المجال العام وحصرهِ في إطاره الطبيعي: الكنيسة. كما وفّرت البروتستانتية الشروط التاريخية والمُبرِّرات الدينية واللّاهوتية التي دفعت نحو تعظيم سلطة الدولة الزمنية القومية، التي عملت على افتكاك كثيرٍ من الوظائف السياسية والاجتماعية التي كانت تحت الوصاية الكهنوتية من سلطة الكنيسة. وفي هذا السياق يرى ماكس فيبر أنّ أهمية البروتستانتية تتأتّى من كونها قد مثّلت حاضناً لحركة العلمنة وإن كان ذلك في إطارٍ من التعبير الديني، ومردُّ ذلك إلى ما يطبع البروتستانتية من مَلمحٍ غنوصي باطني يجعل من الحقيقة الدينية نوعاً من التأمُّل الداخلي وشعوراً ذوقيّاً قلبيّاً من دون التشديد على الجانب التشريعي الصارم للدين ولا على مكانة الدين السياسية

والاجتماعية. من ثَم يمكن فهمُ رَبْط بعض الدارسين بين الحروب الدينية بما أسفرت عنه من نتائج وبين العلمانية بحسبانِها ذلك الحلَّ الذي لم يكن منه بدٌّ لإنهاء الاصطراع الديني المدمّر[1].

إلا أنه ليس يمكن الحديثُ عن العلمانية، بَلْهَ فهمُها، بمعزلٍ عن سياقاتها التاريخية التي فيها تَخلّقت طَوراً من بعد طورٍ حتى قَرَّتْ على ما هي عليه، مفهوماً بالغَ التعقيد والتركيب وحمّال أوجه. وينبغي في هذا المجال أنْ يكون منّا على بالٍ أنّ العلمانية لم تكن نتاجَ مُطارحاتٍ فكرية هادئة، ولا ثمرةَ مُقارعاتٍ حِجاجية فلسفية تتلاقح في خلالها الأفكار، ولا مجرّدَ تعبير عن رغبةٍ مزاجية جَموحٍ عنّتْ لبعض الأفراد أو المجموعات السياسية والفكرية... إلخ؛ بل كانت ذلك الحلَّ الحتمي أو تلك التسويةَ التاريخية التي لم يكن منها من وَزَر، والتي فَرضت نفسَها على الفضاء السياسي الغربي لِطَيّ صفحاتٍ دموية من تاريخ الغرب الحديث بعد الحروب الدينية التي كادت تذهب بالبلاد والعباد في القارة الأوروبية منذ القرن السادسَ عشر .فمن قلْبِ هذه الأزمة المُضنية بدأتْ تتخلّق بُذور التعايش بين مختلف الطوائف المسيحية، ومن داخل أتون هذه الصراعات والحروب الدامية شَرَعتْ تتبلور مقولةُ «التسامح» الديني، أي فكرة التعايش السِلمي في ظلّ حالة التعدّد الديني والتنوُّع الطائفي. وقد

---

(1) انظر: جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، مصدر سابق، ص287 ـ 304؛ ومُداخلة يورغن نيلسون في كتاب: (جورج طرابيشي وعزيز العظمة وعاطف عطية وآخرون، **العلمانية في المشرق العربي**، تحرير لُؤي حسين، دار بترا للنشر والتوزيع ودار أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2007، ص77 ـ 79)؛ ورفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت ـ مركز الجزيرة للدراسات، قطر، ط1، 2008، ص71 ـ 72.

اقتضى ذلك بذلَ جهودٍ كبيرة في إعادة قراءة مصادر التفكير المسيحي وتأويلها بما يدفع نحو تعزيز الوحدة والتعايش ونبذِ الفُرقة والشقاق، والابتعاد عمّا مِن شأنه إثارةُ الفتن، والتحريضُ على رفض الآخر المُختلِف دينيّاً والمُفارِق طائفيّاً ومذهبيّاً. وفي ذلك السياق الكلامي والمطارحات اللّاهوتية، تبلورت البذور الأولى أو الملامح «الجَنينية» لِما عُرف في ما بعدُ بمفهوم التسامح وحرّية الاعتقاد.

وعلى سبيل الإجمال، يَنزِعُ العديد من الباحثين إلى أنّ العلمانية كانت حلّاً إجرائيّاً براغماتيّاً للوقوف في وجه الاصطراعات الدينية، وذلك في فترة اتّسمتْ بالتصدُّع والأزمات الخانقة، أيام كان الصراع بين البروتستانت والكاثوليك هو ذلك الهمَّ الأعظم الذي على أساسه تشكّلتْ المشكلاتُ السياسية. فقد كانت نظرة رُوّاد الفكر السياسي أيامئذٍ مُوْغِلةً في عقائديّتها، إذ كان الخلاص على رأس الاهتمامات، ومن بعده يأتي إيجادُ المبرّرات الشرعية للسلطة الدينية، واستطراداً كان التشديد على الحق الإلهي (Divine Right) وحُرّية الضمير (Liberty of Conscience). وسرعان ما تطوّرت هذه الأفكار من الناحية الزمنية إلى «الاستبدادية المستنيرة» وحقوق الإنسان. وهكذا كانت النظرية السياسية لأواخر القرن السابعَ عشرَ ضاربةَ الجُذور في القرن السادسَ عشر، أيام كان الفكر السياسي مطبوعاً بطابع المصطلحات العقدية، وأيّان كان لا يُلهب حماسةَ الجماهير الضخمة إلّا الأفكارُ الدينية، بكلمة: أيام كان الوعي السياسي لا يزال يستمدُّ نُوره من دائرة الضوء الدينية: «ماذا عليّ أن أفعل لِيَتِمّ خلاصي؟» كان هو السؤال المِلحاح الذي حَدَا الناس إلى اعتماد العنف سبيلاً لتأكيد ذاتيّتهم. وبذا، حطّمت الثورة البروتستانتية جبروت النظام القُروسطي الآخذ في التفتُّت، من جهة، و«أشْكَلَتْ» الأُسس التي عليها تقوم السلطة، الدينية والزمنية على حدٍّ سواء من

جهة أخرى. وكان من حُسن طالِع الثوريّين البروتستانت أنْ شكّل الوضعُ السياسي والاقتصادي سنداً مهمّاً لهم ولِثوريّتِهم، فتحالفت البرجوازية الصاعدة والأمراءُ الجدُد مع دُعاة الإصلاح ضدّ عدُوٍّ مشترك: البابوية في روما[1].

ثانياً: مدلول العلمانية:

تتعدّد تعريفات العلمانية بتعدُّد زوايا النظر والخلفيات الفكرية والمسالك الثقافية، كما بتعدُّد الحقول المعرفية والتخصُّصات العلمية: فأصحابُ النظر الفلسفي كثُرما يُشدّدون في قراءة العلمانية على أبعادها النظرية ومُستتبَعاتها الأخلاقية، والسوسيولوجيون يُركّزون على أبعادها الاجتماعية والسياسية، على حين أنّ رُوّاد الفكر السياسي ينظُرون إليها من زاويةِ ثُنائية الدين والسياسة بعامّة، وعلاقة الكنيسة بالدولة على وجه الخصوص. فقد استُخدمت كلمة «علماني» في السياق الروماني (سيكلوم) بمعنى «الزمني»، و«الدنيوي»، و«النسبي» و«المتغيّر»... إلخ، أما في المجال التداولي اليوناني فاستُعملت بمعنى «الدهر»، و«الزمن» أو الحِقْبة من الزمن، ولم يخرُج استعمالها المسيحي عن هذا الخطّ العام، إذ تَعشّقتْ المسيحيةُ هذه المعانيَ المنحدرة من الرومان واليونان، وسكبتها في وعائها الديني الروحاني. فقد أُطلقت صفة «علماني» ومنذ وقت مُبكر للدَّلالة على طبقة رجال الدين الذين يتولّون خدمة الشؤون المدنية الدنيوية لعامّة المُتديّنين، وذلك تمييزاً لها عن طبقة القساوسة والرهبان المتفرّغين لشؤون التعبُّد والتحنُّث والتبتُّل الروحاني. كما استُخدم

---

(1) انظر: جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، مصدر سابق، ص287 ـ 292؛ ورفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية**، مصدر سابق، ص26 ـ 29.

نعت «علماني» للإيماء إلى الألعاب الفروسية التي كانت تُقيمها الكنيسة على رأس كلّ عام احتفاءً بانصرام قرنٍ ومَقدم آخر. ثم استُعمل المصطلح في ما بعدُ للدلالة على العالم الخارجي الواقع خارج إطار الكنيسة وما يطبعُه من رُوح دنيوية مادّية. ولم يلبث مدلول الكلمة أن اتسع، ليشمل كل المؤسسات الدنيوية التي تُعنى بالشؤون الزمنية والمدنية، وذلك لتمييزها عن المؤسسات والبِنى الكَنَسية الموسُومة بالقُدسية والروحية.

غير أنه منذ القرن السادسَ عشر شَرَعتْ كلمة «علمانية» تَخلع عنها حُمُولتها السلبية التي كانت تطبعها مُذْ نشأتْ، فما عادت صفةُ «علماني» تُحيل على ما هو أدنى مرتبةً روحية أو ما هو أكثرُ ضَعَةً من حيث المنزلةُ الدينية والاجتماعية، وإنما أصبحت تُومئ إلى ما هو جليلٌ ورفيع: الدنيوي، المدني، الزمني، والنسبي، في مقابل ما هو ديني وكنسي.. إلخ، ما جعل المصطلح يأخذ في فَقْد شُحنتِه الإيجابية شيئاً فشيئاً. وقد استُعمل مصطلح «العلمانية» للمرة الأولى مع نهاية حرب الأعوام الثلاثين (1648م) عند توقيع صلح «وِستفاليا» وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة (=الدولة العلمانية)، وهو التاريخ الذي يعتمده العديد من المؤرخين بدايةً لميلاد الظاهرة العلمانية في الغرب، وكان محدود الدلالة أيامئذٍ ولا يتّصف بأي شكلٍ من أشكال الشمول، إذ كان معناه يقتصر على الإشارة إلى عَلمنة ممتلكات الكنيسة فقط.

لكنْ، بَدْءاً من القرن الثامنَ عشر وفي ظلّ الدفع القوي الذي عرفته حركة العلمنة، شاع المصطلح على نطاق واسع واتّسع ليُشير إلى انتقال شخصٍ ما من الحقل الديني إلى الحقل المدني، وتحوُّلِ ملكيةٍ معيّنة من الفِناء الكنسي الضَّنْك إلى المجال المَدني الرَّحْب. وسرعان ما اكتسب بَعدها معنًى اجتماعيّاً وسياسيّاً جليّاً يُحيل على

مُصادَرة الممتلكات الكنسية وجعلِها ملكاً عامّاً خاضعاً لسلطة الدولة القومية. وكان جون هوليوك (John Holyooke) أول من استخدم المصطلح بمعناه الحديث، وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب الفلسفي والسياسي والاجتماعي الغربي، إذ حاول أن يُقدّم تعريفاً للعلمانية حَسِبه مُحايداً (لا علاقة له بمصطلحاتٍ أكثرَ حِدّةً، من مثل: «مُلحد» و«لاأدْريّ»...)، فعرّفها بأنها: «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطُّرق المادّية دون التصدّي لقضية الإيمان، سواءٌ بالقَبول أو الرفض»[1].

ولا ريب في أن «العلمانية» مصطلحٌ مختلِطُ الدَّلالة وبالغُ التركيب والتعقيد؛ بل إنه من أكثر المصطلحات إثارةً للتنازع والتصارع. ولِذا، لم يُفلح علماء الاجتماع في وضع تعريف محدّد لها. ولعلّ أكثر تعريفات العلمانية شيوعاً تعريفُها بأنها «فصل الدين عن الدولة (Separation of church and state)»[2] ويفهم بعضُ الدارسين العلمانية بحسبانها في أبسط صورها دعوةً إلى «تخليص قطاعات المجتمع والثقافة من سيطرة المؤسّسات الدينية»[3]، فالغرض من السياسة العلمانية هو «تنظيم الإنسانية بدون الله»[4] وفي قاموس أكسفورد جملةُ تعريفات لمصطلح «علماني» (Secular)، أبرزها أنّ

(1) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008، مج1، ص54، ولمزيد بيانٍ، انظر: حسين عبد القادر، **فرنسا والأديان السماوية**، دار بلال للطباعة، بيروت، ط1، 1998، 47 ـ 49.

(2) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، مج1، ص17.

(3) فتحي القاسمي، **العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1994، لا ط، ص46.

(4) المصدر نفسه، ص48.

العلماني هو من «ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميّز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين)، [وهو] مدني وعادي وزمني». كما كانت الكلمة تُطبّق على الأدب والتاريخ والفنّ، خصوصاً الموسيقى... وكانت تعني أيضاً: «غير مَعنيّ بخدمة الدين» و«غير مكرَّس له» و«غير مقدّس» و«مدنّس». وفي مجال التعليم تشير الكلمة إلى الموضوعات غير الدينية، وصارت تعني مؤخراً استبعاد تدريس الموادّ الدينية في المعاهد التي يُنفَق عليها من المال العام. ومن ثَم فإن تعبير «مدرسة علمانية» يعني «مدرسة تعطي تعليماً غير ديني». و«العلماني» هو ما ينتمي إلى هذا العالم، الآني المرئي، تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي، الآتي غير المرئي[1]. أما العلمانية (Secularism) فهي بحسب ما جاء في **قاموس أكسفورد**: «العقيدة التي تذهب إلى أنّ الأخلاق لا بدّ [من] أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة [الدنيا]، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمَدّة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى»[2]، والعلماني هو المؤمن بذلك. والعَلْمنة (Secularization) هي «تحويل المؤسّسات الكنَسية والدينية إلى مِلكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية»[3].

ويشير بعض الدارسين إلى أن العلمانية ـ كنظرية ـ تُطرح بمعنَيَين مختلفين، أي أنّ لها من حيثُ ميدانُ عملِها وجهَين: أولهما **سياسي** إجرائي يتعلّق بتنظيم العِلاقة بين الدين والدولة بعامة، وميدانُه المجتمع السياسي، حيث تتحوّل العلمانية إلى نظريةٍ في القضاء على النظام الثيوقراطي وذلك بغية تحرير الدولة والسياسة من تسلُّط

---

(1) جميع هذه التعريفات نقلاً عن: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، مج1، ص56 ـ 57.

(2) المصدر نفسه، مج1، ص57.

(3) المصدر نفسه.

الكنيسة. والثاني **فلسفي**، مُفادُه إدارةُ الرصيد الفكري وتنظيم العِلاقات داخل العقل نفسِه بين مصادر القيم والرموز المختلفة، الدينية والعلمية، الأرضية والسماوية، الروحية والمادية، المُحايِثة والمفارِقة... وميدانُه النشاطُ العقلي، إذ تعمل العلمانية على تصفية إرث الماضي، وتهدف إلى القضاء على النظام اللّاهوتي الكهنوتي واستبداله من ثَم بالنظام العلمي. وفي كِلا الحالَين تتبدّى العَلْمَنةُ بحسبانها التعبيرَ الأجلى عن نمطٍ من العقلانية يعكس الحياة الجديدة في حركتها ومَوْرِها ووَقْعِها وتوجُّهها: عقلانية السياسة والتنظيم الاجتماعي، وعقلانية الوعي وتنظيم الحياة الفردية.

فالعلمانيةُ في المقام الأول، تُحيل على مفهوم سياسي؛ إذ إنّ الدولة العلمانية بمعناها العام الأشمل، لا تمنح امتيازاً لأيّ تصوُّر مُحدَّد للحياة الصالحة، في حين تكفُل حُرّية التعبير لمختلف التصوُّرات والرُّؤى، مِللاً ونِحلاً وأدياناً ومذاهبَ... والسلطةُ في هذه الدولة سلطةٌ مدنية وإنْ كانت تتبنّى رؤيةً للعالم، بمعنى أنها سُلطةٌ فعّالة في العصر، في العالم، بعيداً عمّا كان سائداً في الماضي أيّان كانت السياسة خاضعةً بصورة شبه تامّةٍ لدينٍ سائد، وكان هذا الدين، وقد تجذّر في السُّموّ والتعالي، يَفرض نفسه على أنظمةٍ بشريةٍ محضة؛ ذلك لأنه في عالم العقل المؤمن بالخَلق وبوحدانية الخالق تتغلّب شريعة الخالق على قانون المخلوق، ويسمُو الحقّ الإلهي على الحق البشري، وتكون الكلمة للسماء لا للأرض.

بَيد أنّ الوضع تغيّر حينما ظهرت فكرة «نَزْع السحر عن العالم» ـ كما جلّاها ماكس فيبر ـ وأزمة الأديان وانحسارها الجزئي في العالم الخاص، مشفوعةً بتطوُّرٍ مشهود للعالم التقني وبخاصة في أبعاده المتعلّقة بالسيطرة الاجتماعية. فقد غذّى التطورُ التقني والتقدّمُ العلميُّ الفكرَ النقدي، ما ساعد على «التقويض» التدريجي للمواقع الدينية

المهيمنة سياسيّاً. ولا غَرْو في ذلك، فهذا هو الدور الأكثر شيوعاً للسياسة: أنها لمّا كانت تمتلك حق احتكار العنف المشروع، فإنها تستخدمه لصالح تصوُّر خاص للحياة الصالحة. غير أنّ الأمر أصبح مُغايراً في ظلّ الدولة العلمانية؛ فدورُها يختلف كل الاختلاف، إذ إنها لم تعُد تسعى إلى فرض وجهة نظر فئةٍ من المجتمع على بقية الناس بالإرغام؛ بل تقوم في المقام الأول على أساس الفكرة التي يكون بموجبها القَسْرُ السياسي - في ما له مساسٌ بتوجُّهات الإنسان في الحياة - غيرَ مشروع البتة. إنّ الدولة هنا تنهض بمهمة الحَكم، أي أنها لا تنحاز إلى مفهوم معيّن للحياة الصالحة، وإنما تعمل بطريقة لا تسمح لأحدٍ بأن يفرض مفهومه الخاص على الآخرين. بل إنها لا تكتفي بعدم استخدام العنف لفرض اتجاه رسمي للحياة، وإنما تَستخدم كذلك احتكارَها الإكراهَ لِمنع الأفراد من فِعل ذلك: إنها تَضبِط نفسها وتَلجم قُدراتِها الاستبدادية، وفي الآن عينِه تَضبِط المجتمع، وذلك عائد إلى أنّها ما عادت تعمل باسم تصوُّر معيّن دون سواه ولكنْ باسم التصوُّرات كافة، كما تُمثّل الشعب بأكمله لا فئةً محدّدة وتصوّراً مقرّراً للوجود فحسب[1].

ثالثاً: نظريات العلمانية ومراحلها:

ويُقصد بالنظرية هنا ذلك الضربُ من الخطاب النسقي الذي لا يقف عند حدود التنقير الدلالي أو الحَفر التاريخي عن معنى «العلماني»، ولا يكتفي بالمعطيات الإحصائية والاستقرائية لواقع حركة العَلْمنة، بقَدْر ما يَعمد أصحابُه إلى تقديم قراءةٍ نسقية وشاملة ترتكز في الغالب على حتمياتٍ تاريخية كونية لا فكاك منها.

(1) انظر: برهان غليون، **نقد السياسة**، مصدر سابق، ص278 - 281؛ وغي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص5 - 9.

فالعلمانية عند كبار مُنظّريها ليست مجرّد مُمكنٍ من الممكنات التاريخية، ولا هي مجرّد علاج مُحدّد فرضته أوضاع تاريخية مخصوصة أو موقوتة؛ بل هي أشْبهُ بالتعبير الباطني عن «صوت التاريخ» ومصائر الوعي الإنساني؛ ذلك لأن التاريخ الكوني عند هؤلاء يتّجه حتماً نحو رُؤيةٍ دهرية علمانية، ويسير في طريق التخلّص بصورة نهائية وإلى غير رجعة من التصورات والمسالك الدينية الموسُومة بالخُرافية والميثولوجية والسحرية. ولا شك في أن نظريات العلمنة قد تأثّرت بالتوجُّهات الوضعية والنزعات الإلحادية الجذرية التي اشتُهرت في القرن التاسعَ عشر وبدايات القرن العشرين، وإنْ بدرجاتٍ متفاوتة. وعلى سبيل الإجمال، تقوم هذه النظريات على جملةٍ من المقولات والمسلّمات النظرية الكبرى، أبرزُها:

1 ـ أنّ العالم يسير بشكلٍ متصاعد نحو الانفكاك من مُرتكزاته الدينية الغيبية لفائدة نظرةٍ مادّية دهريةٍ أساسُها عقلانيةُ الرؤية، وحداثةُ السوق الرأسمالية وبيروقراطية الدولة (فلسفة التاريخ الهيغلية، وقانون الأطوار الثلاثة لدى أوغست كونت، أبي الوضعية الفرنسية..). فالعلمانية على نحو ما يتصوّرها أصحاب هذه النظرية، هي علامة من علامات النضج في الوعي لدى الإنسان الحديث نتيجة الفتوحات العلمية «المُظفّرة».

2 ـ بما أن نظرية العلمانية إنما جاءت مُواكِبةً لنظريةٍ أعمَّ هي نظريةُ الحداثة التي تقوم ـ بحسب كبار منظّريها: بدءاً بهيغل، مروراً بماكس فيبر، وانتهاءً بمدرسة فرانكفورت ـ على عقلنة المنظورات والسلوكات الفردية والبنى العامة للمجتمع؛ فقد كان لا بدّ من أن يعزّز ذلك ضرورة القَطْع مع التصوُّرات السحرية والدينية لصالح نظرةٍ وضعية دهرية، بكلمة: العَلْمنة قَرينُ العقلنة!. لذلك كانت نظرية العلمنة تتأسّس على مقولة الانتصار

الحتمي القاهر للدنيوي على حساب الديني، وظَفَرِ قِيم هذا العالم على قِيم العالم الآخر. ولا نِزاع في أن هذه «السَّسْتمة» أو «النَّمْذجة» النظرية لم تقُم على فراغ، وإنما استندت إلى واقع التجربة الغربية الحديثة التي اتّسمت بتراجع ـ إن لم نقل: ضُمور ـ حضورِ العامل الديني أمام تقدُّم القِيم والتوجُّهات الدهرية.

3 ـ من الناحية السياسية غالباً ما يُقدَّم «العلماني» باعتباره رديفاً للانفتاح والتسامح وقريناً للعقلنة، على حين يُقدَّم الدينُ بحسبانه صِنواً للانغلاق والرجعية. مِن ثَم لا يتردّد المفكر البريطاني فريد هاليداي في القَطْع بألّا ديمقراطية من دون علمانية، كما يجنح الفيلسوف الأميركي جون رولز إلى اعتبار العلمانية «رافعةً» ضرورية من روافع النظام الديمقراطي القائم على ما يُسمّيه «الوفاقات المعقّدة»، وإلى قريبٍ من هذا يتحرّف ريتشارد رورتي ـ أحد كبار رُوّاد المدرسة النيو ـ براغماتية الأميركية ـ الذي يرى في العلمانية مِدماكاً رئيساً لقيام فضاءٍ عام مفتوح بعيداً من الدين وإكراهاته، مُعتبِراً الدينَ قوةً «كابحة للحوار» (Stopper Conversation)[1].

ولا شكّ في أن المنبع الأكثر جلاءً للأسس الفلسفية للعلمانية نعثُر عليه لدى فلاسفة العقد الاجتماعي وفي تراثهم الفلسفي الذي هُجر وعلاه الغبار، كما يَلحظ الفيلسوف الأميركي جون رولز (Rawlz) في كتابه: **نظرية في العدالة** (A Theory of Justice)، الذي يتمحور حول تحديد مبادئ العدالة التي يجب أن تكون قاعدةً

(1) انظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، مج1، ص30 ـ 31؛ ورفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية**، مصدر سابق، ص22 ـ 26.

للمجتمعات التعدُّدية، بغضّ النظر عن أي تصوُّر للخير. فالعدالة الصالحة للجميع برأي رولز، لا يمكن أن تتّبع تصوُّراً خاصّاً للخير، وذلك لأنّ فكرة الحق هذه ستُعتبر آنئذٍ بالضرورة شرعيةً لدى مُعتنقيها، وغيرَ شرعيةٍ في نظر الآخرين. من هنا تأتي ضرورةُ العودة إلى تراث فلاسفة العقد الاجتماعي الذين يشدّدون على أنّ المبادئ الشرعية، التي على أساسٍ منها يُنظِّم المجتمع وتُحدِّدُ قواعد الخير العام التي يجب أن تحكُمه، ينبغي أن تعتمد على رِضى الشعب وقَبوله بأكملِه لا مجرّد فئةٍ منه. لكنْ ثمة سؤالٌ مُلحّ في هذا السياق: ما السبيل إلى إيجاد هذه المبادئ ما دام كلُّ فردٍ يميل إلى «جذب النار نحو قِرصه» ـ كما يقول المثل الإنكليزي ـ وإلى تعريف العدالة وَفقاً لنظرته الشاملة الخاصة للخير؟

إن الوصول إلى إجماعٍ يفرض علينا، من وجهة نظر رولز، أنْ نتصرّف وكأننا نجهل ما هو تصوُّرنا للحياة الصالحة؛ إذ إننا في خلال اللّعبة نتصرف كشركاءَ وخُصوم في الآن عينِه، إنّنا نؤدّي أدواراً قد حَدّدتْها القواعد سلفاً. وإتقان اللعبة يقتضي أنْ يكون بإمكاننا البقاءُ على مسافةٍ ممّا نحن عليه، أي على مسافةٍ من القيم والالتزامات التي نحن غَرْقَى في لُجّتها. فإننا إذا ما أردنا أن تكون مبادئ العدالة موضع قَبُولٍ من الجميع، علينا أن نضع تصوُّراتِنا القَبْلية للخير خَلْف قِناعٍ من الجهل. وعليه، بالوُسع القول إنّ فصل الحق عن الخير هو النظير الفلسفي للعلمانية؛ إذ يجب أن يكون الحقُّ واحداً، على حين أنّه توجد تصوُّراتٌ عدة للخير في أي مجتمع تعدُّدي[1].

(1) انظر تفصيل نظرية رولز في: غي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص118 ـ 130.

فالعلمانية إذاً تقتضي الفصل بين الحقّ والخير، بين المجال السياسي وبين تصوُّرات الوجود الخاضعة للضمير المنفرد حيث تتموضع الأديان، أي تلك التصورات التي تسيطر بموجبها الأخلاق، مُتجسّدةً في كِيان متعالٍ أنطولوجيّاً (وجوديّاً)، على الناس العاديّين، خارجةً بناء عليه ـ مبدئيّاً ـ من دائرة حُكمهم. وليس من مُغالاة في القول ـ برأي العديد من الباحثين في تاريخ الأديان ـ إنّ جُلّ الأديان كانت سياسية، بمعنى أنها بِاسم حقيقةٍ تُعتبر مقدَّسةً وشاملة لجوانب الوجود كافةً سَعتْ إلى الاستئثار بسلطة القسر الجديرة بأن يُطلَق عليها اسمُ «السلطة المدنية»، وذلك في سبيل استئصال شأفة الشرّ.

ولئن صحّ أنّ معظم الأديان سياسية بطبعها؛ فإنّ هذا الأمر يصدُق على الكاثوليكية بصورةٍ مضاعفة، وذلك عائدٌ لا إلى كونها قد بسطتْ هيمنتها على أوروبا لفترة طويلة، فارضةً قانونَ الإيمانِ الخاصَّ بها عبر الإكراه فحسب؛ بل أيضاً لأنّ لتنظيمها ذاتِه سماتٍ سياسيةً: فالبابا ـ وهو رئيسُ دولة ـ كان يُجسدّ الدور السياسي لرجل الدين خيراً من أي مؤسّسة دنيوية. والواقع أن الكنيسة كانت تعتمد كذلك ـ حالُها حالُ أغلب الأديان ـ على الدول، إذ كانت ترُوم الفوز بولاء الأمراء واجتذابِهم إلى صفوفها من خلال الترغيب طَوراً، والترهيب طوراً آخر، وكان هؤلاء بالمقابل يزعُمون أنهم يُجسّدون الأمر الإلهي على الأرض؛ من ثَم كان من المُحتّم شُبُوبُ نزاعاتٍ واصطراعات مُدمِّرة بين الادّعاءات الخَلاصية الكاثوليكية للبابوية وبين ادّعاءات الملوك المسيحيين. لذا، فلا مَعدَى عن استحضار هذا الوضع من أجل استيعاب خصوصية النموذج العلماني الفرنسي واستثنائيّته. فقد مرّت العلمانية الفرنسية بمراحلَ عدّة:

1 ـ **المرحلة الأولى: الغاليكانية**[1]: انفصلت فرنسا عن الكُرسي الرسولي بمجرد أنْ سمحت سلطة الملوك بذلك، أي بدءاً من عهد فيليب لوبال (Philipe le Bel) الذي حكم من العام 1285 حتى العام 1314، والذي تصدّى للتدخُّل البابوي في الشؤون الفرنسية إثر نزاعِه مع البابا بونيفاس الثامن (Boniface)، مُدشِّناً بذلك عهداً سياسيّاً جديداً بالاستقلال عن روما، وهذا هو منشأ «الغاليكانية»، تلك الفكرة التي لم يعُد وَفقها ملكُ فرنسا يعترف بأي سلطة عُليا على هذه الأرض. وقد تجلّت الغاليكانية بِـ «مرسوم بورج» (Bourges) الذي أصدره شارل السابع في العام 1438، وكان مُوجَّهاً ضدّ سلطة البابوات. وفي العام 1516 تم توقيع معاهدة «الكونكوردا» (Le Concordat)[2]، التي وَزّعت سلطة تسمية أمراء الكنيسة ـ الكرادلة والأساقفة ـ بين الملك والبابا. وتعزّزت الغاليكانية مع ريشيليو (Richelieu)، غير أنها ما بلغت أوجَها إلا في عهد لويس الرابعَ عشر بمُساندةٍ من كتابات بوسويه (Bossuet) العقدية، بخاصةٍ إعلان إكليروس فرنسا الذي كتبه في العام 1682، ونصّ على أنه ليس للكنيسة والبابا أي سلطة «سوى على الأمور الروحية والتي تتعلق بالخلاص الأبدي، ولا علاقة لها بالأمور المدنية

(1) هي حركة دينية دعتْ إلى استقلال الكنيسة الإداري وعن الكرسي الرسولي. (انظر: ل. دونوروا وألبير بايه، **من الفكر الحرّ إلى العلمنة**، ترجمة وتأليف: عاطف عُلبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986، ص21).

(2) هي معاهدة أو اتفاقٌ بشكل تسوية عُقدت بين سُلطة زمنية والكُرسيّ الرسولي بهدف الحَدّ من سُلطة البابا. (انظر: المصدر نفسه، ص22؛ وغي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص12).

والزمنية على الإطلاق... [و] لا يخضع الملوك بالنسبة للأمور الزمنية إلى أي سلطة كَنَسية»[1]. لقد سعى العاهل صاحب الحق الإلهي أيامئذٍ إلى أنْ ينتزع من روما لقب الرئيس الروحي والزمني لرعاياه المسيحيين. لكنْ على الرغم من ذلك كُلّه، فإنّ الغاليكانية ما عَنَتْ مباشرةً وبالضرورة تقدُّماً للعلمانية بمعنى تجريد المجال السياسي من الكثلكة، أو فكِّ الارتباط بين السياسة والكثلكة بالكُلّية، وإنما غايةُ ما كانت تقوم عليه هو مجردُ تجريد الكاثوليكية من أحد أبعادها السياسية المتمثّل في تبعيّتها لسلطةٍ سياسية أجنبية: الكنيسة في روما. ومع ذلك، يمكن القول إنّ الملَكية الفرنسية ظلّتْ تتماهى حتى قُبيل الثورة الفرنسية العظمى مع كاثوليكيةٍ رسمية مُهيمنة، إذ كانت الدولة تتحكم بالكنيسة الغاليكانية، وفي المقابل كان لهذه الأخيرة امتيازاتٌ هامة: فهي تسيطر على التعليم، ويُشكل إكليروسُها الطبقة الأولى في المملكة... إلخ. وفي ظل أوضاع كهذه، حيث للكنيسة حُضورُها القوي في الدولة، أخذت العلمانية تفرض نفسها بالتدريج.

2 ـ **المرحلة الثانية: الثورة الفرنسية والدستور المدني للإكليروس**[2]: ليس بخافٍ أنّ الثورة الفرنسية كانت تتّسم بعِدائيةٍ جليّة للدين بصورة عامة، وللكنيسة الكاثوليكية وطبقة الإكليروس فيها بخاصة، وذلك في إطار سعي رجالات الثورة إلى الإطاحة بالنظام القديم ودكّ بنائه الأيديولوجي والمؤسّسي، وخصوصاً فكرة الحق الإلهي على نحو ما

---

(1) غي هارشير، **العلمانية**، المصدر نفسه، ص13.

(2) انظر: حسين عبد القادر، **فرنسا والأديان السماوية**، مصدر سابق، 25 ـ 32.

صاغها متكلّمو الكنيسة. فبعد الثورة الفرنسية «تحوّل الدينُ من شيءٍ أشبهَ بالسماء التي لا يستطيع المرء الهرب منها، وتحتوي على كل ما هو فوق هذه الأرض، إلى مِظلّةٍ من السحاب... وكان ذلك هو التغيّر الأعمق بين التغيرات الأيديولوجية»[1]. ومنذ المراحل الأولى للثورة أخذ الثوّار يُصادرون بشكلٍ واسع ممتلكات الكنيسة من أراضٍ وعقارات، مع محاولةٍ دؤوبٍ منهم لاستبعادها من المجال السياسي والمدني لفائدة الدولة الزمنية، وكان كلُّ ذلك مصحوباً بعزمٍ لا يلين على «تطهير» المجتمع الفرنسي من المُوجِّهاتِ المسيحية الكنسية. وغداة الثورة شعرت الكنيسة بأنها مهدَّدة وعاشت حالة حذرٍ وتأهب؛ فقد أحدث مرسوم الثاني عشر من تموز/يوليو عام 1790 حول الدستور المدني للإكليروس انقساماً حادّاً في داخل الكنيسة الواحدة، إذ اختار بعض رجالها الالتحاق بالنظام الجديد (الكنيسة الدستورية)، فيما حال آخرون ممن عُرفوا بـ «العُصاة» دون انضمام الكنيسة بكاملها إليه. وسرعان ما وجدت الكنيسة نفسها منخرطةً أكثر من أي وقت مضى في المجال السياسي على الرغم من أن الكاثوليكية ما عادت دين الدولة: فقد غدا الأساقفة يُنتخبون من قِبل الهيئة الانتخابية للمحافظة، والكهنةُ من قِبل الهيئة الانتخابية للمنطقة، والأمّة هي التي تُحدّد مُرتّبات رجال الدين، هذا مضافاً إلى فقدان الكنيسة لامتيازاتها ومكاسبها كافةً؛ وذلك على أثر ما حدث عشية الرابع من آب/أغسطس عام 1789، ففي تلك الليلة صوّت المجلس الوطني بالإجماع

(1) إريك هوبزباوم، **عصر الثورة**، مصدر سابق، ص406.

على إلغاء جميع الامتيازات الإقطاعية، وأعلن المساواة التامّة بين جميع الفرنسيين، وبذلك أُرغم الإكليروس على التنازل عن ضريبة العُشر التي كان يفرضها قبل الثورة. هذا فضلاً عن عَلْمَنة الأحوال المدنية التي أقرّها دستور سنة 1791، الذي جاء فيه: «لا يُعتبر الزواج في نظر القانون سوى عَقدٍ مدني، وسوف تُحدّد السلطة للسكان جميعِهم دونما تمييزٍ كيفيةَ تثبيت الولادات وعقود الزواج والوَفيات»[1]. وهنا بَدَتْ الغاليكانية أكثرَ تطرُّفاً بإخضاعِها الكنيسةَ للسياسة بصورةٍ مطلقة، على حين ما عادت الدولة تُمثّل رسميّاً نصيراً للكنيسة؛ بل على العكس.

وفي العام 1795 دشّنت حكومة المُديرين صيغة فصلٍ أُولى بشكلٍ رسمي بين الكنيسة والدولة، وذلك وَفْقاً للمادة 354 من دستور العام الثالث الذي وضعه المؤتمر الوطني التيرميدوري[2]، والتي نصّتْ على أنه: «لا يجوز لأحدٍ منعُ أحدٍ من أن يُمارس، بما يتوافق مع القوانين، العبادةَ التي اختارها، ولا يُمكن إرغامُ أحدٍ على المساهمة في نفقات العبادة، كما لن تدفع الجمهورية أجراً لأيٍّ منها»[3]. إلا أن هذا الفصل المتشدّد بين الدولة والكنيسة ما لبث أن استُبدل في العام 1801 بنظام وئامي (Concordataire) حكَم العِلاقات بين الدولة والكنائس حتى قانون 1905 ذي الشهرة الطائرة.

3 ـ **المرحلة الثالثة: النظام الوئامي**: في العام 1801 أبرم نابليون

(1) غي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص17.

(2) نسبةً إلى تيرميدور (termidor) الشهر الحادي عشر من التقويم الجمهوري الجديد الذي اعتُمد بعد الثورة. (انظر: المصدر نفسه، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص17.

معاهدةً مع الفاتيكان استُكملتْ بموادَّ أساسيةٍ وأُعلنت في العام 1802. وقد تعلّق هذا النظام أساساً بالكاثوليكية التي لم تعُد وَفْقه دينَ الدولة ـ إلا أنها عادت لتغدو كذلك من جديد سنة 1814 وذلك حتى العام 1830 ـ وإنْ كانت هذه الأخيرة تُقدِّم لها الدعم وتُسمّي الأساقفة الذين كانوا يُقْسِمُون يمين الولاء للحكومة، على أنْ يمنحهم البابا لاحقاً الشرعية الكَنَسية لسلطاتهم الروحية، وهو الذي قَبِل التنازل للدولة عن أملاك الكنيسة مقابل أن تدفع الحكومة مرتّبات الأساقفة والكهنة. وهكذا كانت الكنيسة تحظى باعترافٍ رسمي من دون أن تُعتبر كنيسةَ الدولة، بَيْدَ أنّ الدولة بالمقابل كانت تتحكّم بتنظيمها ونشاطاتها على نحوٍ صارم.

وعلى الرغم من أنّ الدارسين يختلفون إزاء النظام الوئامي: هل يُشكّل عَلْمَنةً أوّلية للمجتمع أم لا؛ فإنّ ثمة مَخايلَ وأمائرَ يمكن رصدُها تُبيّن أنه بالفعل قد مثّل «العتبة الأولى» في الطريق إلى العلمنة الشاملة، وأبرزها ثلاثٌ: أُولاها **التجزئةُ المؤسّسية**، إذ لم يعُد الدين مؤسّسةً شاملة، على حين أنّ الدولة والمجتمع عَرَفا تماسُكاً واستقراراً مُستقلّين عن أي مَرجِعيةٍ دينية. والثانيةُ هي **الاعترافُ بالشرعية**، فثمة «حاجات دينية» موضوعية من الناحية الاجتماعية، تُؤمّنُها مؤسّساتٌ دينية مختلفة، (الديانات التي تحظى بالاعتراف)، والثالثةُ هي **تعدُّدُ العبادات والمذاهب المُعترَف بها**؛ ذلك أنّ الدولة ما عادت تَفرض مُعتقداتٍ دينية؛ بل إنّ الدياناتِ المُعترَف بها كافةً متساويةٌ أمام القانون، وبإمكانها أن تتعايش في المجتمع بسلام ووئام وأنْ تساهم في تمتين النسيج الاجتماعي. أكثر من ذلك، غداً ممكناً الاستغناء عن «الأسرار المقدّسة»، بكلمة: لقد صار الدين داخل الدولة، على حين أنّ الدولة ما عادت داخل

الدين، الذي خسر موقعه المهيمن في المجتمع. إنه مجزَّأ مؤسّساتيًّا، أي أنه لم يعُد يُغطّي مجالاتِ الحياة الإنسانية كافّة؛ إذ خرجت بالتدريج من يدِه معظمُ الخدمات الاجتماعية (المدرسة، والأحوال المدنية...) ثم إن المساواة مع الديانات الأخرى المعترف بها ـ شكليّاً على الأقل ـ وإعادة التشديد على حُرّية الضمير زَعْزَعتا شيئاً فشيئاً وحدة الكنيسة والدولة، وفصَلتا صفة «رجل الدين» عن صفة «المواطن الصالح». غير أنّ العلمانية الكاملة الشاملة لم تتبلور فعليّاً إلا بعد صدور قانون العام 1905[1].

4 ـ **المرحلة الرابعة: قانون العام 1905 (الفصل الكلّي)**[2]: آذن صدور قانون العام 1905، القاضي بفصل الكنائس عن الدولة، والذي وضع نهايةً للنظام الوئامي، بظهور مرحلةٍ جديدة في عِلاقة الدولة بالكنيسة في فرنسا عنوانُها القَطْعُ أو الفَصْمُ الجذري والحادّ بينهما. فقد فصل هذا القانون الدينَ عن السلطة المدنية، وذلك من خلال إلغاء الوضع العام للكنائس، وبمُوجبِه ما عادت الجمهورية تعترف بأي عبادة ولا تُقدّم لأيٍّ منها مساعداتٍ مالية، إذ أُلغيت ميزانية العبادات، واختفت طقوس العبادة، وما عاد رئيس الدولة يُسمّي الأساقفة، وأُبطلتْ مراتب الشرف وحقّ الصدارة وامتيازات القضاء... إلخ. ومع أنّ هذا القانون كفل حُرّية الضمير وحُرّية العبادة، فإنه ألغى المؤسّسات العامة للعبادة (المجالس المِلّية)

---

(1) لمزيد من التفصيل حول النظام الوئامي، انظر: حسين عبد القادر، **فرنسا والأديان السماوية**، مصدر سابق، ص36 ـ 40.

(2) انظر: أندريه ناتاف، **الفكر الحر**، ترجمة: رندة بعث، تدقيق جمال شحيّد، المدى، سوريا ـ لبنان ـ العراق، ط1، 2005، ص138 ـ 141؛ وحسين عبد القادر، **فرنسا والأديان السماوية**، مصدر سابق، ص41 ـ 46.

التي استُبدلت بـ «جمعيات عبادة» قَبِل بها البروتستانت واليهود، بينما رفضتها الكنيسة الكاثوليكية، إذ اعتبرها البابا مجرّد جمعيةٍ من الأشخاص العلمانيّين لا تتوافق مع الهيئة التراتُبية التي أنشأها المُخلِّص، وتطعن في مبدإ الهَرَمية الكنَسي بإيكالِها السلطةَ إلى صغار الكهنة وعُموم المؤمنين. وبذلك غدتْ الكنائس وفق قانون العام 1905 كياناتٍ خاصة، وبقيتْ حُرّية العبادة مكفولةً، لكنّ مَظاهرها العلنية ـ الضرورية بالنسبة إلى الكاثوليكية ـ قد عُلمنتْ: أُسندت وظيفة شرطة المقابر إلى رؤساء البلديات، ونُظّم قرعُ الأجراس، ومُنِعَ وضعُ إشاراتٍ وشعارات دينية على المباني العامة... ومن البيّن أنّ نظام فصلٍ كهذا هو ما يشكّل خصوصية العلمانية الفرنسية[1].

والواقع أنّ هذه الخصوصية هي التي تَمنع الجُنوح اللّاموضوعي إلى القول إنّ النموذج الفرنسي في مجال علاقة الدولة بالكنائس ينسحب على سائر الدول الأوروبية أو الغربية بعامة؛ فالعلاقة بين الدولة والمؤسّسة الدينية في الغرب لم تأخذ شكل نموذج نمطي واحد. وفي هذا المجال، يُميّز فرانسوا شامبيون (Champion) في ما يخصُّ صِلاتِ الدولة بالمجتمع بين منهجين مختلفين: العَلْمَنة (Laisation) والدَّنْيَوة (Secularisation). أمّا المنهج الأول فينجم عن معركة القوى الاجتماعية في مواجهة كنيسة مُحافِظةٍ إجمالاً وتحاول التمسُّك بمواقعها داخل الدولة، بينما يقوم الثاني على الجمع بين تحرير المجتمع والكنيسة في آنٍ معاً. والعلمنة بصورةٍ عامة تصلُح

(1) انظر في تفصيل مراحل العلمانية الفرنسية: غي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص11 ـ 30.

للبلدان ذات التقليد الكاثوليكي «حيث تَعتبر الكنيسة... أنّ لديها دعوةً ربّانية لأنْ تأخذ على عاتقها الحياة الاجتماعية برُمّتها، وتضع نفسها كسلطة في مواجهة الدولة وفي تنافُس معها»[1]. أمّا الدَّنْيَوة فتطبع البلدان ذاتَ التقليد البروتستانتي، ولعلّ بريطانيا والدانمارك ذواتَي التقليد البروتستانتي تُجسّدان منطق الدَّنيَوة خير تجسيد، إذ لا تزال الكنيسة فيهما تحظى بوضعٍ رسمي: الكنيسة الأنغليكانية في إنكلترا «رسميةٌ مقرّرة»، بمعنى أنّ الملك هو رأسُ الكنيسة وحامي حِمى الإيمان، وفي مجلس اللُّوردات خمسةٌ وعشرون أسقفاً يُمثّلون هيئة الأساقفة الأنغليكانية في المجلس، كما تُشكّل مجامعُ الكنيسة جزءاً من الهيئات التشريعية، والكنيسة الأنغليكانية بالمقابل تابعةٌ للدولة. وفي الدانمارك تتمتع الكنيسة اللُّوثرية بدعم الدولة وَفْق الدستور؛ بل هي كنيسةُ دولة، ويُعتبر الأساقفة والقساوسة مُوظّفين حُكوميّين[2].

ولا مندوحة عن الإيماء في هذا الإطار إلى أنه لئن كان من الممكن نعتُ البلدان الديمقراطية بـ «العلمانية»، بمعنى أنها تحترم الحرية الدينية؛ فالواقع أنّ من الشَّطَط الربط بين العلمانية والديمقراطية وكأنهما مُتساوقتان متوازيتان لا انفصال بينهما ومُرتبطتان بعلاقة استتباعٍ حتميّ لا مناص منها، بحيث إنه لا يمكن تصوُّر وجود إحداهما منّ دون الأخرى. وآيةُ ذلك أنّ كثيراً من الدول الديمقراطية لا تعتمد سياسة فصلٍ كلّي بين الدولة والدين، ومع ذلك فإنها لا تَعرى عن أنْ تُوسَم بأنها «ديمقراطية»، ومن ناحية أخرى ليست كل الدول التي تعتمد العلمانية ـ حتى في صورها الأكثر حِدّة

---

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) انظر: منير شفيق، **الديمقراطية العلمانية في التجربة الغربية (رؤية إسلامية)**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط1، 2001، ص61 ـ 64؛ وغي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص51 ـ 77.

وتطرُّفاً، تلك التي تعادي الدين بالمطلق (الماركسية وأخواتها) ـ دولاً ديمقراطية بالضرورة. ثم إن العلمانية نفسها تنطوي على إشكالاتٍ ليست بقليلة ولا هيّنة، من ذلك أنها في فرنسا ذاتها ـ وهي مهدُ العلمانية ـ قد أنجبت في ثمانينات القرن التاسعَ عشر (فترة علمنة المدرسة) وفي بدايات القرن العشرين تيّاراً فكريّاً وُسم بالحرية والعقلانية، ولكنه على الرغم من ذلك لم يكن مُعارِضاً لتدخُّل الإكليروس في الشؤون العامة فحسب؛ بل أيضاً وقف من الدين بعامة موقف عداءٍ مطلق، على نحو ما نجده في الفلسفة الوضعية التي لم تكتفِ بأنْ تَفرض على الدين انسحاباً من السياسة فقط؛ بل إنها كذلك اعتبرته ذكرى من الماضي وتجسيداً لنظام قديم قد عَفّاه الزمن وأكل عليه الدهر وشرب، ويتنافى مع المثُل العليا للحداثة الديمقراطية.

انطلاقاً من ذلك، يمكن القول إنّ العلمانية علمانياتٌ وليست علمانية واحدة. وفي هذا السياق يميّز بعض الدارسين بين نوعين من العلمانية عرفتهما أوروبا، وفرنسا على وجه الخصوص: نوع فكري عقدي يريد فرض فكرته اللّادينية على المجتمع (Laicisme) ويقف موقفاً عدائيّاً إزاء الدين، ويرفض التعايش معه مبدئيّاً، ويُنكر عليه انفراده بالمجال الروحي، ويهدف إلى حصره في نطاقٍ فردي خاص، على نحوٍ يُظهر العلمانية وكأنها دعوةٌ اجتماعية ـ فلسفية ذاتُ مضمون نَزّاعٍ إلى الحلول محلّ المضمون الديني. فالدولة العلمانية كما تتبدّى في هذا النموذج هي الدولة اللّادينية، بمعنى أنها الدولة التي لا تعتمد على الدين، لا في بنائها وتعيين حدودها الجغرافية، ولا في تأسيس شرعية سلطتها السياسية، ولا في تحقيق تجانُسها الاجتماعي ووحدتِها السياسية، ولا في بناء هيكلها القِيمي، ولا في وضع تشريعاتها الدستورية والقانونية، ولا في رسم سياستها الداخلية

أو الخارجية. أما النوع الثاني فهو العلمانية بمعناها المُحايد أو القانوني الشكلي (Laicite) وهو الذي يفصل بين الدين والحكومة، لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين والفرد، تاركاً للدين حُرّيته الكاملة في مجالاته الروحية والتعبُّدية والأخلاقية ـ الاجتماعية[1].

رابعاً: العلمانية في المجال التداولي العربي:

آذن صعود القوى الغربية الكبرى واجتياحُها ساحاتِ العالم الثالث، بما فيها الساحةُ العربية الإسلامية، منذ بدايات القرن المنصرم، ببروز قضايا وإشكالات شغلت الوعي العربي الإسلامي ـ ولا تزال ـ بما تفرضه من تحدّيات تفرض التصدّي لها بما يتلاءم وظروفَ العصر وتطوُّراتِه المتسارعةَ الوثّابة من جهة، ويتواءم مع الثوابت الجوهرية التاريخية التي تطبع عالمنا العربي الإسلامي، أو على الأقلّ لا يمسّ بها، من جهة أخرى. ولا مراء في أنّ العلمانية هي إحدى القضايا المفاتيح والإشكاليات الكبرى ذات الحساسية البالغة التي احتلّت مكانة كبيرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث منذ مطارحات محمد عبده مع فرح أنطون، داعيةِ العلمنة الأشهر في العالم العربي الإسلامي ـ بعد شبلي شميل.

وأولُ ما يلحظُه الباحث في أصل مصطلح «العلمانية» ومشتقّاتِها في المعاجم العربية هو ذلكم الالتباسُ الدَّلالي الظاهر الذي يطبع هذا المصطلح، لا لأنه مصطلح وافدٌ ومُستحدَث في المجال التداولي العربي فحسب؛ بل أيضاً بسبب حالة الاستقطاب الحادّ التي

---

(1) انظر: محمد جابر الأنصاري، «**تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 ـ 1970**»، مجلة عالم المعرفة، العدد 35، نوفمبر/تشرين الثاني، 1980، ص125 ـ 127؛ وغي هارشير، **العلمانية**، مصدر سابق، ص79 ـ 85.

تشقّ الساحة العربية الإسلامية؛ ما ينعكس تبايُناً في الآراء حول المصطلح من حيث المبنى والمعنى. وليس يخفى أنّ المطارحات الفكرية والاصطراعات السياسية كثُرما تختفي وراء حجاب المصطلحات والمفاهيم، هذا فضلاً عن الالتباس الدلالي الذي يكتنف كلمة «علمانية» في مجالها التداولي الأصلي، السياق الغربي. فالذين يَجنحون إلى تعريف العلمانية بأنها فصلُ الدين عن الدولة، أو بأنها حِياد الدولة تجاه العقائد، أو الذين ينسِبونها إلى ما يُعرف بالروح العلمي والنزوع العقلي في النظر إلى العالم وفي تشخيص الأمور، غالباً ما يستبطنون في داخلهم ـ عن وعي أو عن غير وعي ـ رؤيةً تبجيلية وتبشيرية بالعلمانية وفضائلها ومزاياها وأنها الاكتشافُ العقلي الأهمُّ أو أحدُ الفتوحات المعرفية المُظفّرة. وأمّا الذين ينحَون منحًى سلبيّاً في تعريف العلمانية، رامينَ إيّاها بأنها صِنوُ الشطَط الفكري والمُروق الديني والكفر والزندقة، فهؤلاء يصدُرون عن موقف مُنكِرٍ للعلمانية ورافضٍ لها ضَرْبَ لازِب[1].

ولا إخالُ أنّ الخليل بن أحمد، أبا العربية، كان سيُسمّي معجمه الضخم بـ «**العين**» لو علِم أنْ سيكُون هذا الاصطراعُ العظيم على «عين» العلمانية: هل هي بالفتح أم بالكسر؟، إذ يختلف المُعجميون والباحثون العرب المُحدَثون في تحديد اشتقاق لفظ «العلمانية»، فمنهم مَن يردّ أصلها إلى مادّة «عِلم»؛ لقيامها على الفكر العِلمي، ومِن ثَم فهي عنده بكسر العين (العِلمانية)، ومنهم مَن ينفي ارتباطها بالعِلم، ويقول إنها من «العَلْم» أي العالَم، ولذا فهي بفتح العين، وفي طليعة أصحاب هذا الرأي اثنان من جهابذة اللّغة: الشيخ عبد

(1) انظر: رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية**، مصدر سابق، ص17 ـ 20.

الله العلايلي وزكي نجيب محمود[1]، ومن الأدلّة التي يسُوقها القائلون بفتح عين العلمانية[2] على صحّة مذهبهم أنها لو كانت مشتقةً من العِلم؛ لكان أصلها الإنكليزي هو (Scientific) نسبةً إلى (Science)، والحالُ أنّ أصلها بالإنكليزية هو كلمة (Secularism)[3].

بَيد أنّ من الباحثين مَن ينتقد كِلا الفريقين: القائلين بفتح العين في «العلمانية» والقائلين بكسرها، على حدٍّ سواء، حال محمد عابد الجابري، الذي يؤكد أنّ لفظ «العلمانية» غريبٌ عن اللّغة العربية إلّا

---

(1) العَلْم [بتسكين اللام]: العالَم، (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج2، ط3، لا تا، ص647)؛ وفي **قُطر المحيط**: العَلْم: العالم، ومنه العَلْماني للعاميّ الذي ليس بإكليركي؛ (بطرس البستاني، **قطر المحيط**، لا مكان، لا ط، لا تا، ص1431، مادة «علم»)، ولمزيد بيانٍ، انظر: عبد الله العلايلي، «**كلمة (علمنة) تحديد لغوي**»، مجلة آفاق، عدد حزيران، 1978، ص1؛ وزكي نجيب محمود، **عن الحُرّية أتحدّث**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1986، 184 ـ 194؛ وأحمد محمد فرج، «**عَلماني وعَلمانية، تأصيل معجمي**»، مجلة الحوار، عدد2، السنة الأولى، صيف 1986، ص101 ـ 110؛ وبخصوص هذا السجال حول العلمانية هل هي بفتح العين أم بكسرها، انظر: أحمد برقاوي، «**العلمانية بوصفها أيديولوجيا، أو: العرب والتناقض بين التاريخ والمشروع**»، مجلة الطريق، عدد4، تموز ـ آب/ يوليو ـ أغسطس، 1995، ص46 ـ 47؛ وجورج طرابيشي وعزيز العظمة وعاطف عطية وآخرون، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص17 ـ 18.

(2) يذهب جورج طرابيشي ـ المعروف بعلمانيّته الحادّة ـ إلى القول بفتح العين، ويقول إنه عَثر على نصٍّ في بعض كتب التراث (بعنوان **مصباح العقل**) يعود إلى القرن الرابع الهجري، وفيه استخدام لكلمة «علمانية» في مقابل كلمة «رهبانية»، ما يدعم وجهة النظر القائلة إن العلمانية من «العالم» ولا علاقة لها بالعِلم. (انظر: جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي (بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب)، بيروت، ط1، 2006، ص215 ـ 217).

(3) انظر: محمد زين العَرمابي، **نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي**، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط1، 1407ه، ص15 ـ 24.

من حيث صياغتُه، أي القالب المسمّى «المصدر الصناعي». وإننا برأيه إزاء تحايُلٍ لغوي لتحميل هذا اللّفظ معنًى لا مَرجِعية له في المجال التداولي العربي، هو المعنى الذي تفيده كلمة «لائكية» (Laicite) باللّغة الفرنسية وكلمة (Secularization) بالإنكليزية. ولأنّ لفظ «العلمانية» لا أصل له ولا فصل في مجالنا التداولي (=العربي الإسلامي)، يفضّل الجابري الحديث عن «اللائكية» التي هي في معناها المعجمي ذلك «النظام الذي يُبعد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية، وبالخصوص من تنظيم التعليم»[1]. على أنه في مقابل مفهوم اللّائكية ذي الخصوصية الفرنسية، يختار الكلام على «السيكولارية» التي طَبعتْ التجربة الألمانية والأنغلوسكسونية. ومع أنّ هذا المفهوم لا يختلف في معناه عن اللّائكية، فإنه برأيه أكثرُ مرونةً وأقلُّ حِدّةً منه إزاء الديني. وعليه، فإذا كانت اللّائكية تنصُّ على إقصاء أيّ سلطة للكنيسة، إنْ في المجال السياسي أو الاجتماعي أو التعليمي؛ فإنّ السيكولارية تعني ابتداء ضعف الروح الدينية في المجتمع[2].

وإني لَأزعُم أنّ هذا الاختلاف حول العلمانية: هل هي بفتح العين أم بكسرها، لا يعدُو كونه مجرّد خلافٍ لفظي؛ فليس يعسُر الجمع والتوفيق بين من قال إن نسبة العَلمانية هي إلى «العَلم» (بالفتح)، أي العالم، وبين من قال إنها من «العِلم» (بالكسر)، وذلك بالقول إنّ «العلمانية» أُطلقت في الأصل على مَن لا ينتمي إلى

---

(1) محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص80.

(2) انظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مصدر سابق، ص77 ـ 87؛ وله أيضاً، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص108 ـ 114.

الإكليروس، وأريدَ بها من ينتمي إلى هذا العالم، ولذا فهي بفتح العين، ولكنْ من ناحية أخرى، ما من مِرية في أنها ـ كمفهوم ـ انتصرت للعلم والعلماء، كما مثّل لها التقدُّم العلمي بدوره سنداً قويّاً في أثناء طريقها أو «سيرورتها» نحو التبلور، باعتبارها مفهوماً يُقصد به فصلُ الدنيوي عن الأخروي، والسياسيِّ الزمني عن الديني الكنسي، ومن ثَمّ ارتباطُها بالعلم في مواجهة الاضطهاد الكنسي للعلماء واعتمادُها على العقل الإنساني بحسبانه المعيارَ والمقياس في كل الأمور المتصلة بحياة الإنسان. فقد كان للاكتشافات العلمية والفتوحات المعرفية ـ إلى جانب عواملَ أخرى ـ دورٌ كبير في بلورة مفهوم العلمانية، الذي تبدّى تيّاراً ذهنيّاً يقوم على حَلّ المشاكل الفكرية والاجتماعية... من خلال الاعتماد على العلوم؛ ذلك أنها تنطلق من إيمانها بأنّ للعلم قدرةً فائقة على تقديم تفسير علمي للأشياء، على نحو ما قال جون فيول (Jean Fiolle): «الاعتقاد في القدرة الفائقة للعلم الوضعي حتى في المجال الديني»[1]. على أنْ تبقى بالفتح عند الاستخدام؛ لأنّ الأصل فيها أنها كانت تُستخدم في بداية ظهورها للإشارة إلى من ينتمي إلى هذا العالم، في حين أنّ ارتباطها بالعِلم، انتصاراً ودعماً ومُساندة، جاء في مرحلةٍ لاحقة حينما اشتدّ التنازع بين الكنيسة والعلماء، والذي اشتعل أُوارُه وبلغ مداه مع ظهور محاكم التفتيش، وصكوك الغفران، وغير ذلك من مظاهر شطط رجال الكنيسة وفسادهم... وعلى هذا يكون فتحُ عين «العلمانية» هو الأَولى بالاستخدام؛ بسببٍ من أنّ الأصل هو محكُّ

---

(1) فتحي القاسمي، **العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً**، مصدر سابق، ص55؛ وانظر حول أثر التقدُّم العلمي في الدَّفْع نحو العَلْمَنة: المصدر نفسه، ص123 ـ 169؛ وعزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص28 ـ 30.

الاعتبار وهو المعيار في الأحكام، وبذلك يندرئ الاختلاف بين الفريقين على نحو ما أرى.

جملة القول في هذا الصدد أنّ كِلا الفريقين على شيءٍ من الحقّ بحسب المنظور الذي رَكَن إليه في حُكمه على (عين) العلمانية هل هي بالفتح أم بالكسر. وسواء أكانت العلمانية بفتح العين أم بكسرها، فإنها تظلُّ تعني في ما تعنيه نُزوعاً جَمُوحاً نحو الاحتكام إلى منطق العلم من دون سواه في تأويل الأشياء المُتّصلة بمختلف أوجُه النشاط البشري تأويلاً وضعيّاً. يقول فؤاد زكريا في هذا السياق، وقد سجّل ميله إلى أنّ ربط العَلمانية بالعالَم أدقُّ منه بالعِلم: إنّ الشُّقة «ليست بعيدةً بين الاهتمام بأمور هذا العالم وبين الاهتمام بالعِلم؛ ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يَظهر إلا منذ بدء التحوّل نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تُمثّل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية. والعلمُ بطبيعته زمانيٌّ لا يزعُم لنفسه الخلود؛ بل إنّ الحقيقة الكبرى فيه هي قابليتُه للتصحيح ولتجاوُز ذاته على الدوام. وهو أيضاً مرتبطٌ «بهذا العالم»، لا يدّعي معرفة أسرارٍ غيبية أو عوالمَ روحانيةٍ خافية... فالنظرةُ العلمية عالَمانيةٌ بطبيعتها، تنصبُّ على هذا العالم وتُركّز جُهدها على فهم قوانينه. ولم يصبح العلم عِلماً إلا منذ ركّز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شؤون الآخرة للدين»[1].

وإلى مثل ذلك يذهب محمود أمين العالم، الذي يرى أنّ العلمانية، سواء فتحنا العين أم كسرناها، تعني «رؤية العالم أو

---

(1) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصدر سابق، مج1، ص61 ـ 62.

الواقع والتعامل معه بشكلٍ موضوعي، بعيداً عن الأحكام المُسبقة والمطلقة، العاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة»[1]. وعنده ـ وهو المعروف بنزعته الماركسية ـ أنّ العلمانية لا تعني البتة رفضَ الدين، أو القيم أو التراث، أو البعد الثقافي أو الروحي للإنسان، أو الهوية الذاتية والقومية، ولا تعني النظرةَ المادّية بدَلالتها الضيّقة النفعية الجشعة. كما يؤكد أنْ ليس كلُّ علماني بالضرورة غيرَ مؤمنٍ أو مُلحداً، مثلما أنه ليس كل متديّن أو مؤمن غيرَ علماني. فلا وجود لمثل هذه العلاقة الثُنائية الاستبعادية (=إما كذا وإما كذا أو مانعة الجمع) ـ على حدّ تعبير المناطقة ـ بين العلمانية من جهة وبين الدين أو الأخلاق من جهة أخرى. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يُومئ إلى أنّ العلمانية قد تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسِه بما يتلاءم وروحَ العصر ومستجداتِ الواقع ومقتضياته؛ فإنها في الحقيقة لا تعدُو كونها امتداداً للعقلانية في الرؤية والمنهج والسلوك. ولا يفوت محمود أمين العالم التنبيهُ على أنّ المنهجية العلمانية ليست نسقاً مطلقاً نهائيّاً، وإلا استحالت مُدوَّنةً ثيولوجية كلامية مُغلقة أو أصولية عقدية، مثلما حدث للنموذج السوفياتي، ولكنها ما انفكّت تتجدّد وتتطوّر من خلال مُراكمة خبراتها وتطبيقاتها، وعبر الطابع النقدي لمنهجيّتها نفسِها. ولذا، فبإمكان العلمانية من منظاره أن تضمّ أكثر من مشروع اجتماعي وثقافي، تتوحّد جميعُها في الرؤية العلمانية، وإنْ كانت توجد تبايناتٌ بين هذه المشاريع من حيث مضامينُها وأهدافُها وطرائقُها في بلوغ تلك الأهداف. من ثَم يمكن القول ـ بحسب العالِم ـ إن ثمة مشروعاً علمانيّاً ليبراليّاً، ومشروعاً

---

(1) محمود أمين العالم، «**الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية**» ضمن سلسلة كتاب **قضايا فكرية**، عدد بعنوان: «الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن»، القاهرة، الكتاب الثالث عشر والرابع عشر ـ أكتوبر ـ 1993، ص14.

علمانيّاً قوميّاً، ومشروعاً علمانيّاً ماركسيّاً؛ بل ومشروعاً علمانيّاً إسلامياً[1].

أما صادق جلال العظم، فالعلمانية من وجهة نظره، بأبسط معانيها وأكثرها اتّساعاً وأقربها من الحدود الدنيا لممارستها ومن القواسم المشتركة بين مختلف أشكالها وتجلّياتها، من حيث إنها التجسيد لفكرة الحياد الإيجابي للدولة إزاء الأديان والمذاهب والفِرق الدينية، هي «الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكُّم الرسمي به، وبحياته العامة، ومعاملاتِه ومبادلاته وَفقاً لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه... إلخ، كما تعني المساواةَ بين المواطنين جميعاً أمام القانون بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صيانة حُرّية الضمير والمعتقد للجميع»[2]، بمعنى أنها «نظام عقلاني يتساوى أمامه جميع أعضاء المجتمع في الحقوق والواجبات، ويشمل فصلَ الدين عن الدولة، وإلغاءَ الطائفية السياسية، وتعزيزَ المحاكم المدنية، وتوحيدَ قانون الأحوال الشخصية، ووضع السلطة في [يد] الشعب، واعتبار القوانين نسبيةً تتغيّر بتغيُّر الأحكام والظروف والأزمنة، وتعزيز الثقافة العلمية، وتحرير الدين من سيطرة الدولة»[3].

---

(1) وإلى مثل هذا يذهب العديد من الباحثين. انظر: محمود أمين العالم، «**الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية**»، مصدر سابق، ص14 ـ 17؛ وفضل شلق، **إشكاليات التوحُّد والانقسام، بحوث في الوعي التاريخي العربي**، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، لا ط، 1987، ص121 ـ 138؛ وأحمد برقاوي، «**العلمانية بوصفها أيديولوجيا**»، مصدر سابق، ص48 ـ 49.

(2) صادق جلال العظم، «**الإسلام والعلمانية**»، مجلة الطريق، عدد4، تموز ـ آب/ يوليو ـ أغسطس، 1995، ص33 ـ 34.

(3) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1986، ص250.

ويرى أحد أبرز دُعاة الفكر العلماني في السياق العربي المعاصر، عزيز العظمة، بـ «منظوره المختلف» أنّ العلمانية ليست ظاهرةً يمكن توصيفها ببساطة ويُسر، وإنما هي عبارةٌ عن جملةٍ من التحوُّلات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، وتندرج في أُطرٍ أوسعَ من التَضادّ بين الدين والدولة، ولا هي «بالوصفة الجاهزة التي تُطبَّق أو تُرفض، فإنّ لها وجوهاً: **وجهاً معرفيّاً** يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحوُّل التاريخ دون كلل، **ووجهاً مؤسّسيّاً** يتمثّل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسةً خاصة كالأندية والمحافل، **ووجهاً سياسيّاً** يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، **ووجهاً أخلاقيّاً وقيميًّا** يربط الأخلاقَ بالتاريخ والوازعَ بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة»[1]. ومن دون أدنى لَأْيٍ، يَنزِعُ الأستاذ العظمة إلى أنّ مجتمعاتِنا العربية مجتمعاتٌ علمانية، ودُولنا دولٌ علمانية، وفِكرنا السائد فكرٌ علماني، راصداً كثيراً مما عدّهُ مظاهرَ تغلغُل العلمنة في حياتنا اليومية[2] بمختلف مجالاتها: من الشؤون البيتية والثياب والغذاء والأمكنة والأنشطة الاقتصادية، حتى أمور الفكر والثقافة والقانون والفنون... ومن أبرزها: قضيةُ المرأة، واعتمادُ التقويم الميلادي، والطباعةُ، وفصلُ الزّيّ الحديث عن الأزياء الجِلبابية التقليدية، وتحوُّل الجغرافيا الاجتماعية للمدن العربية وأنماط العمارة... وغيرها، والأهم من ذلك كلِّه ـ بحسب العظمة ـ هو ما

(1) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص37.

(2) على أنّه بالإمكان كذلك رَصْدُ كثيرٍ من أمائر التديّن ومظاهره في بلادنا العربية والإسلامية، وهو ما فعله حسن حنفي مثلاً. انظر: حسن حنفي، **الحركات الدينية المعاصرة**، ضمن سلسلة: **الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981**، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ط، لا تا، ص302 ـ 304.

شهده الميدان القانوني من تحوّلات كبرى (تقنين الفقه وتمدين الشريعة). وتلك برأيه ثمارٌ من سمات التقدُّم قد اجتنيناها على مدى قرنٍ ويزيد، تُومئ بما لا يقبل المِراء إلى أنّ العلمنة قد اجتاحت مختلف زوايا حياتنا، وبخاصةٍ على مستوى الدولة والسلطة والقانون، وهذه كلها مدنية «فما العَلْمنةُ إنْ لم تكن مدنيّةَ القانون، ومدنية السلطة، ومدنية مَرجِعيتهما المتراكبة مع أمورٍ تستبطنها هذه المدنية: مرجعية المصلحة والعقل في أمور المجتمع والدولة والسلوك؟!»[1].

غير أنّ من المُفكّرين العرب مَن لا يوافق ابتداءً على طرح إشكالية العلمانية أو «فصل الدين عن الدولة» في السياق العربي الإسلامي، ويرى فيه أمراً غير مستساغ على الإطلاق في مجتمع إسلامي، ومن أبرز هؤلاء محمد عابد الجابري الذي دأب منذ الثمانينات على المُناداة بضرورة استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي؛ بعُلالة أنه ينطوي على شحنةٍ غير يسيرة من الإثارة والاستفزاز، واستبداله بِـ «الديمقراطية» و«العقلانية»؛ اللتين لا تعنيان بأي شكل من الأشكال استبعاد الدين ولا مُعاداته. لكنّ كلام الجابري هذا قد لقي نقداً حادّاً من قِبل العديد من الباحثين؛ فالعلمانية كما يرى وجيه كوثراني، بوجهيها الفرنسي (Laicite) والأنغلوسكسوني (Secularite) ليست تنحصر في فصل الدين عن الدولة كما فهم الجابري؛ بل هي «موقف إبستيمولوجي معرفي،

---

(1) جورج طرابيشي وعزيز العظمة وعاطف عطية وآخرون، **العلمانية في المشرق العربي**، مصدر سابق، ص98، ولمزيد من التفصيل، انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص103 ـ 122، و268 ـ 282، و338.

وموقف اجتماعي مدني»[1]. والخَلْط الذي وقع الجابري في براثنه، برأي كوثراني، مردُّه «إلى فهم غير دقيق؛ بل أحياناً غير سليم، لوضعيّتين تاريخيتين: الوضعية الأوروبية المسيحية، والوضعية العربية الإسلامية... ذلك أنه بعبارات قاطعة وواثقةٍ بالنفس حتى اليقين، يُقدِّم التوصيفَ الأبدي لكلٍّ من الوضعيّتين: في أوروبا اللّايكيةُ استُعملت للدَّلالة على العداء لرجال الدين ومؤسّساتهم، وخاصة التعليمية منها، وفي عالم الإسلام و«أهله» لا رجُلَ دينٍ، لا هيمنة دينية، لا وسيط، لا سلطة روحية مختصّة ولا سلطة زمنية مختصة»[2]. وهذا من منظور كوثراني تبسيطٌ للمشكلة وتسطيحٌ لها؛ لأنه يختزل التاريخ الأوروبي بقَدْر اختزاله للتاريخ الإسلامي في صورتين ذهنيّتين. وإذ يُقِرّ كوثراني بحقّ الجابري في أنْ يجتهد في قراءته للإسلام من أنه لا يعرف الوسطاء، وأنه لا رجالَ دينٍ كما لا مؤسسة دينية فيه، فإنه يأخذ عليه تعميمَه اجتهادَهُ هذا وجُنوحه إلى أنّ فكرة «المؤسّسة الدينية» غريبةٌ عن أهل الإسلام؛ فقد بيّنت الدراسات الحديثة في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي ـ على نحو ما يلحَظ كوثراني ـ أنّ ثمة مؤسّساتٍ دينيةً وعلاقاتٍ معقدة وملتبسة بين الدين والدولة والشريعة، كما رصدت هذه الدراساتُ نُزوعاً ظاهراً لدى الدولة الإسلامية (الدولة السلطانية المتأخرة) إلى مُصادرة الدين وتقنينه في مؤسساتٍ، أبرزُها مؤسّسةُ مشيخة الإسلام، وهو ما

(1) وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، دراسات في البحث والبحث التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000، ص192؛ وانظر: محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مصدر سابق، ص77 ـ 87؛ وعبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2001، ص131 ـ 135.

(2) وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ**، مصدر سابق، ص193.

ظهر في الدولة العثمانية والدولة الصفوية. ثم إن انعدام وجود «كنيسة» في التاريخ الإسلامي لا يعني أنه لم توجد «مؤسسة دينية» ومواقعُ وظائفيةٌ للعلماء، وفتاوى تُحلّل وتُحرّم، وتُكفّر وتَستحسن. ويتساءل كوثراني بوجاهة: لماذا الدعوةُ إلى استنبات الديمقراطية في البيئة العربية الإسلامية مُلحّةٌ وضروريةٌ عند الجابري، على حين أنّ العلمانية يجب استبعادُها واستئصالها من القاموس العربي بتَعلّة عدم واقعيّتها في المجتمعات العربية الإسلامية؟! ثُم مَنْ يُقرّر ما هو عقلاني أو واقعي بالنسبة إلى عالمنا العربي الإسلامي؟ بل إننا، إذا ما شطَبْنا بجرّة قلم مفاهيمَ الخطاب السياسي العربي بتعلّة انتسابها إلى الغرب؛ فآنئذٍ يكون علينا أن نُلغي من هذا الخطاب مفاهيمَ: القومية، والديمقراطية، والاقتراع، والبرلمان، وفصل السلطات، والمواطنة... إلخ. وساعتئذٍ ما الذي سيبقى ـ تُرى ـ من الخطاب السياسي العربي، يتساءل أحمد برقاوي؟![1].

خلاصة القول أنّ إشكالية العَلْمانية التي هي واحدة من الإشكاليات الأكثر جدلاً وتداولاً في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر، قد تخلّلها سوءُ فهمٍ جليٍّ لدى الإسلاميين والعلمانيين على حدّ سواء، يتبدّى في الكيفيّة التي يَعِي بها كلٌّ من الطرفين العلمانية: فالإسلاميون يسارعون إلى القَطع بأنها الدسيسةُ الكبرى التي اقتحمت على المسلمين عقولهم وقلوبهم وديارهم، ولا يرون فيها سوى نزعةٍ إلحادية همُّها إقصاءُ الدين من التنظيم

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص190 ـ 195؛ وانظر نقداً أكثرَ حِدّةً لكلام الجابري في: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص306 ـ 310؛ وأحمد برقاوي، «**العلمانية بوصفها أيديولوجيا**»، مصدر سابق، ص52 ـ 54؛ وجورج طرابيشي، **هرطقات (2) عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص9 ـ 11.

الاجتماعي والسياسي، ليحُلّ محلّه نظامٌ سياسي مُلحِد، مُعادٍ لعقيدة المجتمع والأمّة وغيرُ ذي صِلة بمصادرها الروحية والثقافية. وعلى الجهة المقابلة انزلق لفيفٌ من العلمانيين إلى الصَّدْع بمواقفَ عقديةٍ من العلمانية تُقدّمها على أنها موقفٌ فلسفي مُضادّ للدين، أو حتميةٌ تاريخية لا فكاك منها، دُونما تنبُّهٍ منهم إلى أنهم بهذا يُكرّسون فكرة الإسلاميين عن العلمانية، ويُوفّرون لهم مادةً دَسِمة يتكئون عليها في التشنيع على العلمانية وأشياعها، ومُتوهِّمين أنّ بالإمكان استبعاد الإسلام من دائرة التأثير الاجتماعي والسياسي في عالمنا العربي والإسلامي[1].

(1) لا أدري كيف يَنزِعُ بعض الناس إلى القول بالفصل بين الدين والدولة في الإسلام، بتعلّة أن الإسلام لا يَعرض للشؤون السياسية، وهو الذي عُني حتى بتحديد صورة مُبايعة المحكوم للحاكم وأنها بالمصافحة باليد ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سورة الفتح: الآية 10)!. وعندي أنّه يا بُعد الشُقّة بين القول إنّ الإسلام لم ينُصّ بصورةٍ قطعية لا مندوحة فيها لحِجاجٍ على نظام حُكم معيّن، ولم يُلزم الناس بصورة معيّنة للدولة التي يجب أن يُقيموا، وإنه ترك ذلك لهم أنْ يُقدّروا ما فيه نفعُهم ومصلحتهم ورفاهيتُهم على وَفْق الظروف المكانية والزمانية وتبعاً لتغيُّر الأحوال، وبين أنْ يُقال إنه لم يَعرِض للشؤون السياسية البتة. انظر في أنّ من الوهم استبعاد أنْ يكون للإسلام تأثير في السياسة والاجتماع: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، 2005، ص9 ـ 10؛ وعبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص109 ـ 112، و120 ـ 131.

القسم الثاني

الدين والدولة في عصر النهضة

الفصل الأول

مسارب إشكالية العلاقة بين الدين والدولة إلى بلادنا، ومواقف النهضويين منها

أولاً: مسارب إشكالية العلاقة بين الدين والدولة إلى بلادنا

يتحدّث ابن خلدون في **تاريخه** عن أنّ «المغلوب مُولَعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب»[1]، مُرجِعاً ذلك إلى أنّ النفس بطبيعتها تعتقد الكمالَ في من غلبها، ولذا فلا غَرْو في أن نرى المغلوب يحرص على التشبُّه بالغالب والمشيِ على سَنَنِه في ملبسِه ومركبه وسائر أحواله وعوائده، «وانظُرْ ذلكَ في الأبناء مع آبائهم كيف تجدُهم مُتشبّهين بهم دائماً، وما ذلك إلّا لاعتقادِهم الكمالَ فيهم... وتأمَّلْ في هذا سِرّ قولهم: «العامّةُ على دِينِ المَلِك» فإنه من بابه، إذ المَلِكُ

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ العلّامة عبد الرحمن بن خلدون...**، مصدر سابق، مج1، ص258.

غالِبٌ لمَن تحتَ يدِه، والرعيّةُ مُقتدون به لاعتقادها الكمالَ فيه اعتقادَ الأبناء بآبائهم والمتعلِّمين بمُعلّميهم»[1].

بَيْدَ أنّ ذلك لا يعني أنّ إقبال الشرقيين في نهاية القرن الثامن عشر على تقليد الإفرنج في كثيرٍ من مَجالِي مدنيّتهم ومظاهرها لم يكن شاقّاً؛ لِما نعلمُه «من خطر الانتقال الاجتماعي فجأةً من حالٍ إلى حال ـ مثل خطر الانتقال من الحرارة الشديدة إلى البرودة دفعةً واحدة»[2]، وبخاصة منها ما كان له مساسٌ بأمور الدين والشرع، ولا أدلَّ على ذلك من أنّ الناس كانوا أيامئذٍ إذا ما رأوا ألّا مندوحة لهم عن إحداث أمرٍ من الأمور يحتاجون إليه في حياتهم اليومية مما قد يبدو وكأنّ فيه تقليداً للغرب، فرُّوا إلى المشايخ لاستفتائهم في موقف الشرع منه. وفي هذا الصدد يذكر علي مبارك في **خططه** أنه لمّا أزمع محمد علي باشا على إنشاء السِكة الحديدية بعدما رأى أنّ نطاق التجارة قد اتسع، وتكاثرت المَركبات وتعسّر السير داخل الأزقة القديمة، لم يَشرَع في فتح ذلك الشارع إلا بعد أن استفتى العلماء في أمر ابتياع الأملاك التي تعترضه[3]. إذا كان الأمر كذلك في مثل هذه الأمور المتعلقة بالمنافع العمومية البسيطة، فكيف الحال إذا كان الأمر يتعلّق بأمور العادات والاعتقادات؟! وفي هذا السياق يذكر بعض المؤرّخين أنّ مُنشئ الطباعة العربية في الآستانة ما فعل ذلك إلا بعد استفتاء العلماء في ذلك واستصدار الفتوى الشرعية بذلك، وحينما أراد المُصلحون إدخال العلوم الطبيعية على مناهج

---

(1) المصدر نفسه، مج1، ص259.

(2) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، 1992، مج2، ج4، ص374.

(3) انظر: علي باشا مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ج3، ص304.

الأزهر ما أمكنهم ذلك إلا بفتوى[1]. ومن ذلك ما حكاه الجبرتي عن أنّ رجلاً أشعثَ أغبرَ ذا طِمْرَين مدفوعاً بالأبواب، لكنه أبله وليس مجذوباً من أهل الله، ويُدعى «علي البكري»، كان يجُوب الأسواق مكشوف السَّوأتَين في غالب الأحيان، وكان له أخٌ ذو مكر ودهاء، فلمّا رأى إقبالَ الناس على أخيه المخبول وميلَهُم إليه ظانّين أنه من المجاذيب (=أهل الله) بدا له أن يَحبِسه في البيت ويُلبسه ثياب «الدراويش». ثم خرج إلى الناس يَصدَع فيهم أنّ أخاه (الأبله) قد غدا قُطباً صوفيّاً كبيراً، فهُرعوا إليه رجالاً ونساءً يتبرّكون به ويُنصتون إلى تهويماته وتخليطاته، وراح أخوه يبُثّ لهم في كراماته وخوارقه وأنه يطّلع على خطرات القلوب والمغيبات وينطق بما في النفوس، وأخذ الناس يُقْبلون عليه بالهدايا والعطايا والنذور، حتى راج حالُ أخيه وراجتْ سلعتُه واتسعت أمواله، وسمن «الشيخ» (الأبله) من كثرة الأكل والدسومة والدعَة والفراغ. ولمّا تُوفّي أقام له أخوه مقاماً يُزار ويأتيه المُقرئون والمدّاحون من كل ناحية، يتواجدون ويتصارخون ويُمرّغون وجوههم على أعتابه، ويَغرِفُون بأيديهم من الهواء المحيط به ويضعونه في أعبابهم وجيوبهم. وبعد أن يورد الجبرتي هذه القصة يسوق أبياتاً من الشعر لبعضهم تُصوّر تلك الحال:

ليتنا لم نعِشْ إلى أنْ رأينا ... كُلَّ ذي جِنّةٍ لدى الناس قُطبا
عُلماؤهم به يلُوذون بل قد ... اتخذُوه من ذي العرش ربّا
إذ نسُوا الله قائلين: فلانٌ ... عن جميع الأنام يُفرج كربا
وإذا مات يجعلوه مزاراً ... وله يُهرعون عجماً وعربا[2]

---

(1) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص374 ـ 375.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، **مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس**، اختصار وتعليق =

على أي حال، إذا علِمنا ما كانت أهم الأسباب التي أدّت إلى النهضة العربية الحديثة، وكيف تم لقاح الفكر العربي الحديث بمبادئ الثورة الفرنسية؛ أمكننا تبيُّن كيف تسرّبت إشكالية العِلاقة بين الدين والدولة من أوروبا إلى بلادنا؛ ذلك لأن الهمّ السياسي كان هو الشغلَ الأكبر لمفكري النهضة العرب والمسلمين في القرن التاسعَ عشر، باعتباره السببَ الجوهري والعلةَ الرئيسة لتخلُّف البلاد العربية والإسلامية، على نحو ما يَظهر في تشخيص مُفكّري النهضة لأسباب تأخُّرنا وتقدُّم غيرنا. ولا شكّ في أنّ إشكالية الدولة كانت في قلب المسألة السياسية بحسب ما بَدا لهم، وبخاصة لناحية عِلاقتها بالدين ودوره في مجمل النظام السياسي. ويتأكد هذا المعنى متانةً ورسوخاً إذا كان منّا على بالٍ أنّ مِن بين النهضويين مَن كان يرى ـ متأثّراً في ذلك بما عَلِق في رأسه من التجربة الغربية (الفرنسية خصوصاً) ومأخوذاً بنجاعة خيار العلمانية في أوروبا الذي لقي دفعاً كبيراً بعد الثورة الفرنسية ـ في الدين عائقاً رئيساً أمام تقدُّمنا وعِلةَ العلل في تخلُّف بلادنا.

والحقُّ أنّ ثمة استعداداً نفسيّاً لدى الإنسان العربي ـ سيما المُفكرون الإصلاحيون فيهم ـ لتقبُّل المبادئ والأفكار الجديدة، الأجنبيةِ في صِيغها أو أشكالها أو قوالبها، الأصيلةِ في جوهرها أو فحواها، وذلك تبعاً لتقارُب الأشواق والمَنازع الإنسانية واتجاهها في الحياة الاجتماعية نحو الخير والتجديد والعدل والحرية وسائر القِيم

= وفهرسة: محمد بن حسن بن عقيل موسى الشريف، دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية، ط1، 1999، ص143. وانظر حول حال مصر قبل الحملة الفرنسية: محمد سعيد العشماوي، **مصر والحملة الفرنسية**، ضمن سلسلة تاريخ المصريين (163)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، 1999، ص38 ـ 43، و150 ـ 163.

والمثل العليا[1]. فكيف تسرّبت الثورة الفرنسية بمبادئها المُثلى وأفكارها الكبرى إلى بلادنا، وما كانت المجاري والمنافذ التي دخلت من خلالها إلى الشرق العربي الإسلامي؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من تبيُّن حال بلادنا قُبيل انبلاج فجر النهضة. ولمّا كانت شعلة النهضة قد بدأت بمصر والشام وانتقلت منهما إلى سائر الأقطار العربية، فقد بدا لي حسناً الإلماعُ إلى الحال التي كانتا عليها من الناحية الاجتماعية. ففي أواخر القرن الثامنَ عشر زار الفيلسوف الفرنسي «فولني» مصر، فأُصيب بالدهشة لِما رآه فيها من الجهل والتأخر والتخلّف، فقال في ذلك كلمةً تختصر واقع حال مصر: «الجهل عامٌّ في هذه البلاد مثل سائر تركيا، وهو يتناول كل الطبقات، ويتجلّى في كل العوامل الأدبية والطبيعية وفي الفنون الجميلة، حتى الصناعات اليدوية فإنها في أبسط أحوالها، ويندُر أن تجد في القاهرة من يُصلح الساعة، وإذا وُجد فهو إفرنجي»[2]. ويصدُق على بلاد الشام ما قيل عن مصر؛ لاشتراكهما في الأحوال السياسية، غير أن بلاد الشام في أواخر القرن السابعَ عشر كان فيها نور ضئيل ناجم من قُدوم البِعثات الدينية وإنشاء الرهبنات الكاثوليكية والمارونية، التي كان لكلٍّ منها أديارٌ ومدارسُ تَخرّج منها ثُلّةٌ من العلماء، جُلّهم من رجال الإكليروس وأكثرُ مؤلّفاتهم دينية. على أنّ ذلك النور ما كان كافياً لإضاءة ذلك الجوّ المظلم، ولذا فإنّ «فولني» نفسه حينما زار لبنان وسوريا أسقط عليهما ما كان قاله عن مصر من أنّ الناس فيهما كانوا إذا «عثروا

---

(1) انظر تقديم عمر فاخوري لكتاب رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق وتقديم: محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق، ط3، 1993.

(2) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص366.

بمتطبّب إفرنجي عدُّوه من آلهة الطبّ... وفي دار مار يوحنا (بالشوير) طائفةٌ من الرهبان لهم اتصالٌ برومية، ولا يقلّون جهلاً عن سواهم، وإذا قال قائل لهم إن الأرض تدور عدُّوا قوله كُفراً؛ لأنه يُخالف الكتاب المقدّس»[1].

هذه هي حال بلادنا في تلك الأيام، لكنّ طارئاً تاريخيّاً طرأ على الشرق فأحدث زلزلةً كبرى: دخول الفرنسيين مصر[2].

1 ـ حملة نابوليون[3]: يكاد يُطبق الباحثون على أنّ وُلوجَ العربِ الحداثةَ كان مع دخول الغرب ديارَ العرب والمسلمين بجنوده ومَدافعه، ومن ورائها تجّاره وإرسالياته التبشيرية والثقافية والتعليمية، بكلمة: عن طريق الاستعمار، بوجهيه: العسكري والثقافي، أي بقوتيه: الخشنة والناعمة[4]. إذ إن نابليون لم يزحف على بلادنا

(1) المصدر نفسه، ص370.

(2) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص365 ـ 370.

(3) ينبه رضوان السيد على أنّ «المدخل النابليوني للحداثة ـ الذي استتبّ له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة ـ لا ينبغي أن يَصرِف نظرنا عن الحركية الداخلية للتجدُّد والانبعاث في القرنين الثامنَ عشر والتاسع عشر، ذلك أن هذا الإدراك كفيل بأن يُطْلِعنا على ظواهرَ وسياقاتٍ لا يمكن تفسيرُها بالهجمة النابليونية أو الغربية وحسب». (رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص17)، وإلى قريبٍ من هذا يذهب فهمي جدعان، إذ يرى أنّ الآثار الثقافية التي كانت لحملة نابليون على مصر إنما جاءت في فترة تلت الحملة، وذلك حينما شَرَع محمد علي في إرسال البِعثات العلمية إلى فرنسا، أمّا الأثرُ الثقافي للحملة وعلمائها فقد كان برأي جدعان محدوداً جدّاً، ولم يُغيّر شيئاً في الأوضاع الثقافية التي كانت سائدةً أيامئذ. (انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4، 2010، ص113).

(4) ويبدو لي أنّ هذا ما كان أحد العوامل الرئيسة التي كانت وراء لَفْظ أو رفض المجتمعات العربية والإسلامية للقيم والأفكار والمفاهيم الحداثية: طريقة =

بجيش واحد؛ بل بجيشين: جيش يحمل السلاح وآخر يحمل الكتب والأوراق، وكان من جملة هؤلاء الفلكيُّون وأهلُ المعرفة والعلوم الرياضية، والمُصوِّرُون والكَتَبةُ والحُسّابُ والبنّاؤون، كما أنشأ الفرنسيون مكتبةً عامة تضمُّ مجموعةً من الكتب العلمية والتاريخية وأطالسَ فيها صُورُ مَن سلف، وصُور الأماكن، وخرائطُ البلاد والمدن والحيوانات والنباتات، وتواريخُ القدماء، وسِيرُ الأمم الخالية، وقصصُ الأنبياء بتصاويرهم ومعجزاتهم وحوادث أُممهم. لقد اجتاز نابليون أوروبا إلى الشرق مع مونتين وديكارت وفولتير وروسو، «وما كانت أركانُ حربه إلا جامعةً متنقّلة طوّافة يرفّ فيها روح القرن الثامنَ عشر، وتجُوب جيوب الأمم المتأخرة لتُنْزِلها على تقاليدها وأنوارها»(1).

= الدخول، وظروفه وزمانه. ولئن كان يبدو لظاهر أول وهلة أنّ هذا العامل شكلي، فالواقع أن الوعي العربي قد رُكّب بل فُطر على هذا النمط من التفكير في ما يخصُّ تعلُّقه بالفولكلوريات الظاهرية والبروتوكولية، وذلك منذ ما قبل انبلاج فجر الإسلام. ما أريدُ الإلماع إليه أنه لو كانت طريقةُ دخول الحداثة إلى بلادنا وظروفُها ـ دَعْ ظُروف انبعاثها في الغرب نفسِه من حيث عداؤُها الفاقع للدين وسعيُها الدؤوب إلى عزلِه أو على الأقل تقزيم دوره في الحياة المجتمعية العامة ـ كانت مختلفة عن تلك التي كانت عليها، فلرُبما اختلفت ردّةُ الفعل عليها وطريقةُ استقبالها من طرف المجتمعات العربية والإسلامية. فلو تُركت هذه القيم والأفكار والمفاهيم الحداثية تختمر وتعتمل لتنساب من بعدُ بمرونة ويُسرٍ وأناة، وإن استهلك ذلك وقتاً أطول، في وعي الإنسان العربي والمسلم ـ كما حدث مع التراث اليوناني في العصور الإسلامية الأولى ـ فلعلّ ردّة فِعل مجتمعاتنا كانت لِتختلف عمّا كانَتْه.

(1) إلياس أبو شبكة، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، دار المكشوف، لا مكان، ط2، 1945، ص46؛ وانظر عن الترتيبات الإدارية والإنشاءات المادّية التي قام بها الفرنسيون في أثناء وجودهم في مصر (من مثل إنشاء المجمع العلمي المصري، وإنشاء منتزهات وطرقات وجسور، وتأسيس مكتبة عامة، =

فلا نزاع في أنّ الغزو النابليوني لمصر سنة 1798 كان هو أولَ مجاري الثورة الفرنسية إلى الشرق؛ بل لعلّه أعظمها[1]. كما لا مِراء في أنّ أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها الجُلّى كانت أهم ما حَمَله الفرنسيون في حملتهم على مصر، فكانت أبلغ ما تأثّر به الشرقيون العرب والمسلمون عند أول احتكاك لهم بالغرب في اتساع آفاقهم العلمية والفكرية والأدبية. وكان بدهيّاً أن يتعشّقوا ـ وهم الذين عانَوا ما عانوه من أشكال الاسترقاق والإقطاع ـ مبادئَ هذه الثورة التي تميّزت بأنها لا تُفرّق بين الخَلق. وكان من بين أهم تلك المبادئ والأفكار: مفاهيم الأمّة، والقومية، والحرية، والمساواة والحقوق الطبيعية، وفصل الدين عن الدولة... وما إن استقرّت قدمُ نابليون في بلاد النيل حتى خرج على المصريين ببيانٍ صدر فيه عن بعض مبادئ الثورة الفرنسية، ومُحرّضاً على المماليك الذين رأى أنهم استأثروا بأجود الأراضي وأجاعوا العباد ونشروا في الأرض الفساد، وكأنّ

= وتخصيص منطقة للبحث العلمي، وإدخال الأدوات والوسائل التقنية في العمل؛ بل حتى إلزام الناس النظافة وإبعاد المقابر عن مساكن الأحياء...): محمد سعيد العشماوي، **مصر والحملة الفرنسية**، مصدر سابق، ص56 ـ 63، و177 ـ 182.

(1) لا يعير إسماعيل مظهر كبير اهتمامٍ للحملة الفرنسية وأنّ لها أثرها العظيم في قيام النهضة العربية الحديثة، وبخاصةً من الناحية الفكرية، ذلك أنه على حدّ قوله: «لم يترك فتح نابليون من أثر بيّن في تغيُّر أساليب الفكر. فقد وطئت أقدام الجيش الفرنسي أرض مصر وتركتها وأهلُ مصر في فجوةٍ من كهف الزمان بل في أعمق فجواته، ما تحرّكت فيهم شاعرية ولا انفجر فيهم انفعال... [و] السبب في كل هذا أن الحياة الكامنة، أو الفكر الكامن كان إذ ذاك مُفكَّك الأوصال، مُشتَّت العناصر، ضعيف الأثر، فلم يلتئم حول فكرة معينة أو مبدأ بذاته... كذلك لا نستطيع أن نتخذ من عصر محمد علي الكبير نقطة ارتكاز قد يقال فيها إنها السبب في تغيّر أسلوب الفكر في مصر». (إسماعيل مظهر، **تاريخ الفكر العربي**، دار الكاتب العرب، بيروت، لا ط، لا تا، ص107 ـ 108).

الله بعثه رسولاً في آخر الزمان مُخلّصاً للناس؛ بل إن القارئ لِما جاء في بيانه لَيَخالُ أنه في حضرة نصٍّ لشيخ مُعمَّم من كبار رجال الأزهر؛ لِمبالغته في الثناء على الله وعلى الإسلام ولكثرة استشهاده بكلام الله وكلام رسوله (ص). بَيْد أنّ لغته ركيكةٌ ممجوجة، فلا تكاد تخلو عبارةٌ من عباراته من خطإٍ فاحش أو لحنٍ مُستغلَظ[1]. وقد بيّن بعضُ المؤرّخين نِفاق نابليون وزَيْف كلامه، وأنه لم يقُل ما قاله إلا مُداهَنةً ونفاقاً ورَوَغاناً وتملُّقاً للمصريين ذوي الحميّة العربية الإسلامية الغلّابة، على نحو ما كشف المؤرخ الفرنسي الشهير غوستاف لوبون، الذي ينقل عن نابليون قوله في مجلس شورى الحكومة الفرنسية: «إنني أتممتُ حرب الفندائيين لمّا تكثلكتُ، واستوليتُ على مِصر إذ استلمت [=أسلمت]، وتُوّجتُ بالظَّفَر في حرب إيتاليا [اقرأ: إيطاليا] لأني قلت بعصمة البابا، ولو كنت أحكُم شعباً يهودياً لَأعدْتُ معبد سليمان»[2].

2 ـ **الخبراء الأجانب في مصر والبِعثات العلمية إلى أوروبا**: ما كاد يستتبّ الأمر لنابليون في بلاد النيل حتى أنشأ ديواناً استشاريّاً ضمّ نخبةً من كبار العلماء والأدباء والتجّار، رَبَا عددُهم على المئة والثلاثة والأربعين فرداً، وتوزّعوا على فِرقٍ أربع: عُنيت الأولى بالرياضيات، والثانيةُ بالطبيعيات، والثالثةُ بالآداب، على حين انصرفت الرابعةُ إلى الاشتغال بالاقتصاد السياسي. ولا ريب في أن ذلك قد مثّل سبباً قويّاً في بثّ روح المدنية الجديدة الأوروبية

---

(1) انظر نص بيان نابليون في: عبد الرحمن الجبرتي، **مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس**، مصدر سابق، ص59 ـ 64؛ وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 ـ 1939**، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، ط4، 1986، ص70 ـ 71.

(2) غوستاف لوبون، **الجماعات، أفكارها ومعتقداتها**، مصدر سابق، ص73 ـ 74.

وأساليبها وطرائقها بين أبناء النيل، وباعثاً عظيماً على استنهاض حميّة المصريين من ذوي الغَيرة على الأمّة الذين رأوا تقدُّم غيرنا وتخلُّفنا. فقد هزّتْ صدمةُ الحملة النابليونية الجُمودَ الفكريَّ الذي كان مُخيّماً على الشرق بعامةٍ ومصرَ بخاصة، فشَرَعتْ تتّجه الميولُ الفكريةُ المصرية إلى العَبّ من ينابيعَ فرنسية[1]، ومع حُلول عهد محمد علي[2] الذي عمل على تقوية الترابط الثقافي بين فرنسا

---

(1) انظر: أنيس النصولي، **أسباب النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر**، حققه وقدّم له: عبد الله الطباع، دار ابن زيدون، بيروت، ط1، 1985، ص59 ـ 68.

(٢) المفارقة أنّ المؤرخين في أثنائهم حديثهم عن محمد علي لا يذكُرون إلا فضائله وأنه بانِي مصر الحديثة بجيشها ومؤسساتها التعليمية والصناعية... إلخ، على حين أنهم يذهلُون عمّا يُحسب عليه لا له، من ذلك مثلاً أنه حينما عزم على إفناء المماليك، أقام لهم في الأول من شهر آذار/مارس سنة ١٨١١ حفلة استقبال كبرى في إحدى القلاع، وهناك أعمل فيهم الذبح وأفناهم على بكرة أبيهم، مُنهياً بذلك حُكم المماليك. ولا شك في أنه قد كان داهية دهياء وكانت حِنكته السياسية ظاهرة في مختلف أعماله ـ على الرغم من أنه لم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره ـ حتى إن بعض وزرائه كان يقرأ عليه كل يوم عشر صفحات من أعمال ميكافيلّي، قال المترجم: «أما في اليوم الرابع، فاستوقفني قائلاً: «لقد قرأت كل ما أعطيتني إياه من مكيافلّي، فلم أعثر على شيء جديد يُذكر في صفحاتك العشر الأولى. إلا أنني كنت آمُل أن تتحسن الحال، لكن الصفحات العشر الأخرى لم تكن أفضل، أما الأخرى فليست سوى مجرد عموميات. إني أرى بوضوح أنه ليس لدى مكيافلي ما يمكنني أن أتعلّمه، فأنا أعرف من الحِيل فوق ما يعرف... فلا داع للاستمرار في ترجمته»». (ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص٧٣؛ وانظر: إلياس أبو شبكة، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، مصدر سابق، ص٤٨ ـ ٤٩؛ وعبد الحميد البطريق، **عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر (1805 ـ 1883)**، ضمن سلسلة تاريخ المصريين (١٥٥)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص٢٥ ـ ٢٦).

ومصر، قامت في بلاد النيل نهضةٌ سياسية وعسكرية وصناعية وثقافية، فاستقدم من أوروبا طائفةً من جلّة عُلمائها وصِناعِيّيها، وأنفذ البُعوث العلمية إلى أوروبا ـ بدءاً من العام 1826 ـ لتقف على مكتشفاتها وأسباب رُقيّها، ولتعُود من ثَم وتبُثّ ما تَعلّمه أفرادُها من العلوم والمبادئ بين شبيبة وطنهم. وهكذا كان للبِعثات العلمية، التي كانت من أسباب الاطّلاع على فرنسا الثائرة والمبادئ التحرُّرية التي أشعلت انتفاضاتٍ جبارة، تأثيرٌ كبير في نشر الثقافة الغربية في مصر بخاصة، وفي سائر ربوع البلاد العربية بعامة. ومن هنا يمكن القول إن رجال البعوث العلمية إلى فرنسا من طراز الطهطاوي ومَن أشبهه، قد كانوا بلا نِزاع من أهم المجاري التي تسرّبت من خلالها أفكارُ الثورة الفرنسية ومبادئُها إلى الشرق العربي الإسلامي.

3 ـ **الإرساليات التبشيرية**: فمنذ القرن السادسَ عشر كانت الكنيسة الكاثوليكية في روما قد أقامت علاقاتها النظامية الأولى بالطوائف المسيحية الشرقية، «وكان المُرسَلُون اليسوعيون وغيرُهم يُرسَلون إلى الشرق الأدنى لا لضمّ الكنائس المنشقّة إلى الحظيرة الرومانية وحسب؛ بل [كذلك] لإصلاح العقيدة والنظام لدى الموارنة وأمثالهم من العناصر التي كانت تعترف بسلطة روما... وبفضل الإرساليات وحماية فرنسا، نشأت شبكةٌ من المدارس الكاثوليكية في كل مكان تقطُنه طوائفُ كاثوليكية»[1]. وقد نشأ من الطوائف المسيحية التي كانت تَلقَى الدعم من الإرساليات التبشيرية فريقٌ من المثقّفين الذين وعَوا أوروبا الجديدة؛ بل اعتبروا أنفسهم جزءاً منها، ولا

---

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص76 ـ 77؛ وانظر: جبران مسعود، **لبنان والنهضة العربية الحديثة**، بيت الحكمة، بيروت، ط2، 1996، ص33 ـ 49.

شك في أنه قد كان لهؤلاء دورٌ كبير في تعريف أوروبا بالشرق؛ بل وفي نقل أوروبا بأفكارها ومؤسّساتها وأنظمتها إلى الشرق. وبتأثيرٍ من هذه المعاهد والإرساليات قامت في أواخر القرن السابعَ عشرَ أديرةٌ تتبع قواعد التنسُّك أو الترهبُن الغربي. ثم سرعان ما أضحت هذه الأديرة والصوامع مركزاً للعلم والتربية، وكانت تُقدِّم التعليم للإكليركيّين والزمنيّين على حدٍّ سواء. وبذلك نشأت مع الزمن طبقةٌ من المدنيين المثقفين الذين وجدوا مكاناً لهم ولمواهبهم ـ في الترجمة وغيرها ـ في دواوين الحكام المحلّيين. وعلى الرغم من أنّ الثقافة الغربية التي اقتبستها هذه الفئات (فئات الكهنة والكتّاب والتجّار) كانت ثقافةً لاهوتية بالدرجة الأولى، فالظاهر أنّ آداب أوروبا الرفيعة وأفكارها السياسية قد استرعت اهتمامهم قبل انتهاء القرن التاسعَ عشر. ومع أنّ هذه الإرسالياتِ الدينيةَ الأجنبية كانت من جنسياتٍ مختلفة (أميركية وإنكليزية وفرنسية وإيطالية وروسية وألمانية) فالواقع أنّ التأثير الأكبر والأبقى كان للأميركيين والفرنسيين على وجه الخصوص، إذ امتزج بعضهم بالسكّان وتخلّقوا بأخلاقهم، فأسّس الأميركيون ـ على يد دانيال بلسّ ـ الكُلّية السورية الإنجيلية في بيروت سنة 1866 (=الجامعة الأميركية اليوم)، وأنشأ الفرنسيون مدرسة القدّيس يوسف لمُجاراة قرينتها الأميركية، وذلك توجُّساً من «أن تتسرّب العقائد البروتستانتية إلى الطوائف المسيحية وكَيما تصُونهم من أضاليلها»[1] كما قال الأب لويس شيخو. هذا فضلاً عن سلسة المدارس الوطنية التي كانت تنتشر على امتداد بلاد الشام[2].

---

(1) أنيس النصولي، **أسباب النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر**، مصدر سابق، ص93.

(2) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص367 ـ 370، و395 ـ 400.

4 ـ الطباعة والصحافة: ليست الذاكرة الإنسانية الكامنة في العقل البشري بكافيةٍ وحدها لحفظ الموروث الإنساني في مختلف الميادين الإبداعية، ذلك لأنّ «ما كُتب قَرَّ، وما حُفظ فَرّ» كما يقول المثل العربي القديم. ولا جدال في أنّ الطباعة هي من أكبر وسائل نشر المعارف بين جميع طبقات الأمم، كما إنّها ما برحت تُمثّل عاملاً هامّاً من عوامل امتزاج الجنس البشري وتقارُب الناس بعضِهم من بعض لناحية الأفكار والآراء والمبادئ والمعتقدات. ومن ثَم فلا غَرْوَ أنْ كانت المطابع رُكناً ركيناً وسنداً متيناً في النهضة العربية الحديثة وبخاصة في مصر وبلاد الشام، وقد كان من أشهرها: **مطبعة بولاق** في مصر، التي أتت بها الحملة الفرنسية البونابرتية سنة 1798، وعُرفت بـ «المطبعة الأهلية»، **والمطبعة الأميركية** التي أُسست في مالطا سنة 1822، ثم نُقلت إلى بيروت في العام 1834، **والمطبعة الفرنسية**، وغيرها[1].

ويشير الدارسون إلى أنه حتى ستينات القرن التاسعَ عشر كانت الصحافة الحكومية الصادرة في اسطنبول والقاهرة، التي كانت تقتصر على نشر الأنباء الرسمية، هي وحدها الصحف الهامة والمقروءة، وعلى الرغم من أنه كان ثمة بعضُ الصحف الخاصة التي كانت تصدُر بالفرنسية واليونانية والأرمنية، فإنه لم يكن هناك أيّ صحيفة عربية. لكنْ مع ازدياد عدد المطابع وفي ظل التساهل أو الترخُّص النسبي لنظام الحكم في مصر والسلطنة العثمانية، شرَعت تنشأ الصحف والمجلات الدورية في بيروت واسطنبول والقاهرة. وفي السبعينات من القرن التاسعَ عشر بدأ يظهر نوعان جديدان من الصحف: الصحف السياسية المستقلة، التي كانت تُعنى بنشر أخبار

---

(1) انظر: المصدر نفسه، مج2، ج4، ص404 ـ 410؛ وأنيس النصولي، **أسباب النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر**، مصدر سابق، ص117 ـ 138.

السياسة العالمية وتعبّر عن الآراء السياسية، ومن أبرزها جريدة **مرآة الأحوال** (أول جريدة عربية سياسية غير رسمية) التي أصدرها في الآستانة سنة 1855 رزق الله حسون، وجريدة **حديقة الأخبار** التي أنشأها خليل الخوري في لبنان عام 1858، والمجلات التي كانت تضطلع بمهمة إطلاع الفكر العربي على أفكار أوروبا وأميركا واختراعاتهما. وكان جُلّ مُحرّري هذه المجلات الصادرة في القاهرة أو في بيروت من الكُتّاب اللبنانيين المسيحيين، الذين تثقّفوا في المدارس الفرنسية أو الأميركية. وكان من أبرز تلك المجلات مجلّة **الجنان** (1870) التي كان يُصدرها بطرس البستاني، و**المقتطف** (1876) التي أنشأها يعقوب صرّوف وفارس نمر، و**الهلال** التي أسّسها جرجي زيدان، وغيرها. وكانت هذه المجلات ـ بخاصة **المقتطف والهلال** ـ تُركّز على بعض الأفكار التي تدور حول الحقيقة: ماهيّتها وكيفية بلوغها، وحول العلم وأنه أساس المدنية، وأنّ للعلوم الأوروبية قيمةً عالمية رفيعة، وأنّ بمُكن العقل العربي بل من واجبه السعي إلى تحصيلها، وأنّ من غير العسير أنْ نستخرج من الاكتشافات العلمية نظاماً للأخلاقية الاجتماعية التي هي سرُّ القوة الاجتماعية، وأنّ أساس هذا النظام الخُلقي ما هو إلّا الشعور بالمصلحة العامة: الوطنية. ومن ثَم فلا بِدعَ أنْ «كان لها الأثر الأكبر والحاسم في نشر الثقافة العلمية والإنسانية العلمانية والعقلانية في مصر وفي سائر أرجاء الوطن العربي»[1].

5 ـ حركة الترجمة: كان للنخبة العائدة من أوروبا دور كبير في

---

(1) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مصدر سابق، ص88؛ وانظر: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص411 ـ 424؛ وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص124 ـ 125، و293 ـ 296.

القيام بحركة ترجمةٍ واسعة شملتْ جملةً من الكتب ذات الشهرة الواسعة لفلاسفةٍ ومُفكّرين غربيّين بارزين، فضلاً عن الكتب التقنية. وقد خرج من بين صفوف هذه الطبقة المثقفة أول المفكرين السياسيين الكبار في مصر الحديثة: الطهطاوي، الذي عمل بعد عودته إلى مصر مُترجِماً في مدارس التخصُّص الجديدة. ثم عُيّن في العام 1836 رئيساً لمدرسة الألسن، وكُلّف بتدريب التراجمة والموظفين وبإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية. وعلى الرغم من أنه كان يقوم بوظائفَ عدةٍ (مُفتّشاً للمدارس ورئيساً لتحرير جريدة **الوقائع المصرية** الرسمية)، فإنّ عمله الأهم كان في الترجمة، إذ أنشأ في العام 1841 مكتباً للترجمة تولّى إدارته بنفسه وأُلحق بمدرسة التخصُّص الجديدة. وكان هذا المكتب يضم ثُلّةً من أبرز التراجمة الذين عملوا تحت إشرافه. وقد وَضع هو مُنفرداً في هذه الفترة ما يربو على العشرين ترجمةً لكتبٍ في التاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية، ناهيك بالكتب التي أشرف عليها والتي كانت تزيد عن ذلك بكثير، ومنها: تواريخ للعالم القديم، وللقرون الوسطى، ولملوك فرنسا[1].

هذه هي أهم المسارب والمجاري التي تسرّبت عبرها الأفكار الأوروبية، لا سيما أفكار الثورة الفرنسية، والتي كان من أبرزها إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، إلى بلادنا[2]. فما كانت مواقف أبرز رُوّاد النهضة منها؟

---

(1) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، المصدر نفسه، مج2، ج4، ص530 ـ 551، و557 ـ 573.

(2) انظر لمزيد من التفصيل حول كيف دخلت الحداثة بلادنا: إلياس أبو شبكة، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، مصدر سابق، ص46 ـ 87؛ وعباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده**، مكتبة =

ثانياً: مواقف مُفكّري النهضة منها (الطهطاوي، الأفغاني، محمد عبده، التونسي، الكواكبي...)

لا مِراء في أنّ المجهود الفكري السياسي لمفكّري الإسلام قد انصبّ في مختلف مراحله على نُزوعٍ جليٍّ نحو التوفيق بين النظرية الإسلامية في الحُكم - بمعناها الكلاسيكي - وبين التغيُّرات الكبرى التي كانت تستجدّ على واقع الحكم، وذلك نتيجةً لظروفٍ وأحوالٍ وأوضاعٍ جديدة؛ ما أدى إلى بروز تأويلاتٍ أو تفسيراتٍ أو تطويراتٍ أو تعديلاتٍ طالَتْ نظرية الإسلام في الحكم، وكان الهدف منها جعل الإسلام أكثرَ مُواءَمةً للواقع وأيسرَ تكيُّفاً مع الأوضاع والمستجدّات وصالحاً لكل زمانٍ ومكان. وقد كانت هذه المحاولات «الإصلاحية» تتِمُّ في الماضي في جوٍّ من الهدوء وبالتدريج وعلى نحوٍ انسيابيّ بطيء. ومع دخول الحداثة إلى بلادنا عَبْرَ حملة نابليون العسكرية على مصر وتعرُّف المفكرين العرب والمسلمين إلى أوروبا الحديثة من خلال البِعثات العلمية إلى أوروبا ومُعايَنتِهم سُبوقاتِها وتقدُّمَها في مختلف الميادين، عِلميّاً وثقافيّاً وسياسيّاً وعسكريّاً... لَمَع في أذهانهم، وبخاصة لدى النخبة العائدة من أوروبا، أنّ ثمة ضرورةً مُلحّة للعمل على اللَّحاق برَكْبِها ومُضارَعتها بل ومُقارعَتِها في مختلف المجالات، أو على الأقل إثبات أنّ الإسلام ليس يتعارض مع الجديد ولا مع العِلم أو التقدُّم العلمي بإطلاق؛ بل ينذُب إليه ويحثّ عليه، خصوصاً وأنّ «هذه بِضاعتُنا رُدّت إلينا» على نحو ما يرى بعضهم. من ثَم انبرت النخبة من المثقفين في عالمنا العربي

= مصر، لا ط، لا تا، ضمن سلسلة «أعلام العرب»، ص12 - 14؛ ومحمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 1980، ص24 - 72.

والإسلامي لإحداث نفضةٍ أو نهضة فرضها الواقع وأمْلَتْها المستجدات، على أنْ تطال مُختلفَ ميادين الحياة في بلادنا.

وثمة ما يُشبه الإجماع بين الدارسين على أنّ المسألة السياسية كانت ولا تزال القضيةَ المركزية المِحوَر والأُمّ في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر منذ انبلاج صبح النهضة. فقد غدت مسألة الدولة منذ الغزو البونابرتي لمصر هي نقطة انعقاد كافة القضايا والإشكاليات ذات الصلة بمسائل الاجتماع السياسي والاجتماع الديني في عالمنا العربي والإسلامي. ولا شك في أنه قد كان لهذه الإشكالية أسبابُ نزولٍ جسّدتْها هزيمة المسلمين أمام الزحف الغربي الظافر وتزايُد الإحساس بالحاجة إلى اكتناه عِلل تلك الهزيمة وأسبابها. ولعلّ هذا ما يفسّر بل يُبرِّر ظاهرة الاهتجاس المُزمن بالمسألة السياسية في وعي تلك النخب وغُدوّها أُمَّ المسائل الفكرية ذات الحضور الطاغي في نصوصهم[1].

وإذا صحّ أن الهمّ السياسي كان وما يزال هو الهمّ الرئيس لدى النخبة المثقفة في الوطن العربي، فليس ثمة مَن يُنازع في أنّ إشكالية العلاقة بين الدين والدولة كانت وما برحت في رأس المسائل السياسية التي تشغل الأذهان في مجالنا الحضاري منذ بدايات النهضة العربية الحديثة إلى أيامنا هذه، أي منذ أيام الطهطاوي وكتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وصولاً إلى القرضاوي وكتابه **السياسة الشرعية**.

---

(1) انظر: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985، ص22 ـ 24، و88 ـ 90؛ وسعيد بن سعيد العلوي، «**السلفية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر**»، ضمن: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مجموعة من الكتّاب، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، 1991، ص190 ـ 191.

وقد درج الدارسون على نَمْذَجة الفكر العربي الإسلامي منذ عصر النهضة أو تحقيبه بنموذجَين رئيسين أو مدرستَين فِكريتين كُبريَين تفرّع من كل منهما نزعاتٌ قد تقترب أو تبتعد من المدرسة الأُمّ أو المحور العام الذي منه انبثقتْ:

النموذج الأول (المدرسة الإصلاحية): نموذج الإصلاحيين من مُفكّري الإسلام الذين عُنُوا بالعودة بالإسلام إلى نقائه الأول وصفائه الأصلي على نحو ما فهِمه السلف الصالح والرعيل الأول من رجالات الأمّة، دُونما ذُهولٍ عن الحاجة إلى مُواءمته مع العالم الحديث بأفكاره ومفاهيمه الجديدة، خصوصاً وأنها ما بدت لهم غريبةً عن الإسلام. ومن أبرز رُوّاد هذا النموذج: الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ورشيد رضا (في طوره الفكري الأول) وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد وعلال الفاسي وابن باديس، وغيرهم.

النموذج الثاني (المدرسة الإحيائية): نموذج الإحيائيين الإسلاميين من مُفكري الإسلام الذين استفزّهم هجوم المستعمر الغربي بعد إسقاط الخلافة الإسلامية في بداية القرن المنصرم على البلاد العربية والإسلامية بغية السيطرة على خيرات الأمة وثرواتها، ومَحْو هُويّتها، وطمس تاريخها... حسبما رأوا. ومن أبرز مُمثّلي هذا النموذج: محمد رشيد رضا (في طوره الثاني بعد النكوص) وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وغيرهم.

وينبغي الإلماع في هذا الصدد إلى أنّ هذه النمذجة للفكر العربي الإسلامي في العصر الحديث وحَصْره في نموذجين كبيرين ليست نمذجةً زمنية، فثمة مُفكّرون ذوُو مَنازعَ إصلاحية؛ بل يُعَدُّون إصلاحيّين كاملِي الصفة، على الرغم من أنهم متأخرون زمنيّاً عن

جيل الإصلاحيين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر، من مثل علي عبد الرازق وابن باديس وخالد محمد خالد وعلال الفاسي، وغيرهم. ثم إن الإحيائيين ليسوا سواءً ولا هُم على درجةٍ واحدة من حيث أفكارُهم ونزعاتُهم الإحيائية؛ بل إنهم ينقسمون طرائقَ قِدداً، فمنهم تيارُ المعتدلين، ومنهم التيارُ المغالي، ومنهم دون ذلك[1].

وفي هذه العجالة سوف أعالج إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ـ بإجمال ـ كما تبدّت في فكر النهضويين، المسلمين منهم بخاصة، لأستجلي بصورة عامة مواقفهم من هذه الإشكالية وتصوُّراتِهم للدور الذي يجب أن يكون للدين في مجمل النظام السياسي أيّاً تكن صورته.

كان رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي من بين مُفكّري الإسلام في العصر الحديث أكثر مَن أَوْلَى مسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة الاهتمام الأكبر، إذ انبَرَيا للدفاع عنها من حيث كونُها فكرة، ومن ذلك عنايتُهما بالتعريف التفصيلي بها على نحو ما تبدّت في نموذجها الأوروبي، ولا أدلَّ على ذلك من اهتمامهما ببيان محاسنها ومزاياها في انحيازٍ بيّن لها. ولعل من أهم أسباب «انبهار» الجيل الأول من رُوّاد النهضة بالدولة الحديثة قيامها على العدل، يقول التونسي في هذا الباب مُلمِعاً إلى أسباب تقدُّم الأوروبيين وأنها ليست مُعلَّلةً بالطبيعة المناخية لبلادهم ولا بديانتهم: «وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة

---

(1) قارن بـ: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص9 ـ 13؛ وانظر: رضوان السيد، «**من الإصلاح إلى الإحياء، مصائر مواريث التفكير النهضوي الإسلامي**»، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، السنة الرابعة عشرة، العدد41 ـ 42، شتاء وربيع 2010، ص56 ـ 77.

على العدل السياسي»[1]. ويتجلى هذا العدل في القانون المُدوَّن في كتاب هو مَرجِعُ الدولة وقاعدتُها في إجراء الأحكام: إنه الدستور. ولئن كان الإصلاحيون قد عبّروا عنه بعبارات مختلفة («الشَّرطة» لدى الطهطاوي[2]، و«الكونستيتوسيون» لدى خير الدين[3]، فإنهم جميعاً نزعوا إلى المُرادَفة بينه وبين مفهوم الحرية، يقول الطهطاوي في هذا السياق: «وما يُسمّونه الحُرية ويرغبون فيه هو ما يُطلق عليه عندنا العدلُ والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحُكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجُور الحاكم على إنسان؛ بل القوانينُ هي المُحكَّمة والمُعتبَرة»[4].

---

(1) معن زيادة، **خير الدين وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لا مكان، ط2، 1985، ص156.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، (طبعة خاصة مع جريدة السفير)، 2002، ص93.

(3) معن زيادة، **خير الدين وكتابه أقوم المسالك**، مصدر سابق، ص257. وحول الإنجازات التي حقّقها الإصلاحيون، سيما الطهطاوي وخير الدين التونسي، انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص19 ـ 22، و171 ـ 173.

(4) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، مصدر سابق، ص100. والواقع أنه لا حِجاج في أن الطهطاوي هو أحد أعمق العقول العربية الإسلامية التي ماسّت الغرب على نحو ما يتجلى في فرنسا، وفهمته فهماً واعياً لفضائله وحسناته في ميادين مختلفة؛ بل إنه كان أول مفكر سياسي في السياق العربي الإسلامي الحديث. فقد شهد الطهطاوي أثناء وجوده في فرنسا ضمن البِعثة التي أرسلها محمد علي الثورةَ التي أطاحت بالملك شارل العاشر، وسجّل أحداثها، كما عُني بالدستور الفرنسي وأطلق عليه اسم «الشَّرطة» وفقاً للتسمية الفرنسية (La charte) ونقله إلى العربية قبل التعديل ـ أيام شارل العاشر ـ وبعده ـ زمن لويس فيليب، وتناول بالحديث مجلس النواب الفرنسي، من دون =

ومعنى أن تقوم الدولة الحديثة على مبدإ العدل المترجَم في قانون أساسٍ لها (الدستور) أن تعيد النظر في علاقة الحاكم بالمحكوم، وهو ما يعني تقييد سلطة الحاكم والحدّ منها، الأمر الذي اعتبره الإصلاحيون سرّ تقدُّم النظام السياسي في أوروبا. ولمّا كان العدل من مقتضيات النظام في الإسلام، لم يجد مُفكّرو النهضة من غضاضة في التبشير بهذا المبدإ باعتباره حِكمة، وهي «ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أَولَى بها». من ثَم لا يعود مُبرَّراً ـ من وجهة

= أن يفوته الإلمام بشؤون أخرى تتصل بنظام فرنسا السياسي. وقد راع الطهطاوي المبادئ التي اشتمل عليها الدستور الفرنسي «الشرطة»، فالفرنسيون حسبما رأى «متساوون في الأحكام على اختلافهم في العِظم والمنصب والشرف... وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتُّع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا في الصور المذكورة في كتب الأحكام [=وفقاً للقانون]، ومَن قَبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يُعاقَب عقوبة شديدة، ومِن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويُعاقَب مَن تعرّض لعابد في عبادته». (رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث**، مصدر سابق، ص81 ـ 82). وليس يعسُر أنْ نلحظ أنّ الطهطاوي قد نظر إلى المبادئ التي استُوحيت من الثورة الفرنسية نِظرة إعجاب وتقدير، ولذا فإنه نزع إلى المواءمة بينها وبين ما يزخر به تراثنا من كل ما هو قريب إلى هذه المبادئ، وبداعٍ من هذا نجده يُكثر من الحِكم والأمثال العربية الإسلامية التي تُضارِع هذه المبادئ الجُلّى، تشوُّفاً منه إلى إقامة البرهان على أنها ليست غريبةً عنّا. ثم إن له في كتابه **تخليص الإبريز** ملحوظاتٍ تُومئ إلى تقديره للتفكير الفرنسي المبنيّ على أحكام العقل، وهو التفكير الذي أزهر زهره وأثمر ثمره إبان القرن الثامن عشر على يد أعلام المفكرين والفلاسفة قبل الثورة. (انظر: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث**، مصدر سابق، ص80 ـ 89؛ وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص95 ـ 108؛ وفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص121 ـ 126.

نظر الإصلاحيين ـ ما جنح إليه بعض الناس من التمادي في «الإعراض عمّا يُحمد من سِيرة الغير المُوافِقة لشرعنا بمجرّد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يُهجر... فإن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً مُوافقاً لأدلّة... فلا وجه لإنكاره؛ بل الواجب الحرصُ على استعماله واسترجاعه»[1].

ومِن النهضويين مَن انصرف للتحذير من خطر الاستبداد على الأمم، على نحو ما فعل الأفغاني الذي اعتبره بعض الدارسين أول من أنتج مقالةً نقدية حديثة في الاستبداد، إذ نبّه على أنّ الأمة الخاضعة لحُكم فردٍ يحكُمها وَفقاً لأهوائه وإرادته هي أمّةٌ غير سَويّة ولا استقامة لِسَيرها «الأمّة التي ليس لها في شؤونها حَلٌّ ولا عَقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثَر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحُكم واحدٍ إرادتُه قانونٌ ومشيئتُه نظام، يحكُم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمةٌ لا تثبُت على حال، ولا ينضبط لها سَير... وكلُّ ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرّها، فهو تابع لحال الحاكم»[2]. وفي هذا السياق يَقطع الأفغاني بأنْ لا حياة للشرق إلا بالعدل «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدُولِه وإماراته إلّا

---

(1) معن زيادة، **خير الدين وكتابه أقوم المسالك**، مصدر سابق، ص149 ـ 150. ولمزيد من التفصيل، انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص135 ـ 137؛ وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص27 ـ 39؛ وانظر حول نزوع مُفكّري الإصلاح إلى المُواءَمة بين المفاهيم والأفكار الغربية وتلك الإسلامية: معن زيادة، **خير الدين وكتابه أقوم المسالك**، مصدر سابق، ص30 ـ 32؛ وعلي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، مصدر سابق، ص23.

(2) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص145.

إذا أتاح الله لكلٍّ منهم [اقرأ: منها] رجُلاً قويّاً عادلاً يُحكّمه بأهله على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان؛ لأنّ بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المُقيَّدة»[1].

وهكذا انبرى مُفكِّرُو النهضة الأوائل للإزراء على الاستبداد، وذلك من طريقين: الأول بالكشف عن جذوره في «أزعومة» الحق الإلهي التي قامت عليها فكرة السلطة الدينية في الإسلام، ومثّلت ذريعة اتكأ عليها الحكام لإطلاق يدهم في الدولة والانقضاض على حقوق الرعيّة، والثاني بتسليط الضوء على صور الاستبداد السياسي المختلفة وتجلية نمط اشتغال آلياته. على الجبهة الأولى برزتْ نقديّة محمد عبده الجليّة للحُكم الثيوقراطي بإنكار أنْ يكون في الإسلام سُلطة دينية كتلك التي عرفتها أوروبا. ففي مَعرِض ردِّه على «هانوتو» يجزم الأستاذ الإمام أنّ المسلمين لم يعرفوا يوماً تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا في أوروبا؛ بل إنّ مِن أهم أصول الإسلام «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدَم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رَسْم. لم يدع الإسلام لأحدٍ بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه... وليس لمسلم ـ مهما علا كعبُه في الإسلام ـ على آخر ـ مهما انحطّتْ منزلتُه فيه ـ إلّا حقُّ النصيحة والإرشاد»[2]. لكنّ الإسلام برأي محمد عبده، ليس روحيّاً مجرداً ولا جسديّاً جامداً؛ بل هو إنساني وسطٌ بين ذلك، وليس من أصوله

(1) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ج2، الكتابات السياسية، ص332.

(2) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، ط1، 1993، ج3، ص304.

أن يدع ما لقيصر لقيصر؛ بل شأنُه أن يُحاسب قيصر على ما له وما عليه «جاء هذا الدين على الوجه الذي ذكَرنا، فهدَى ضالًّا، وألَان قاسياً... وجدّد شرعاً، ومكّن للأمم التي دخلت فيه نظاماً امتازت به عن سواها ممّن لم يدخل فيه، فكان الدين بذلك عند أهله كمالاً للشخص، وألفةً في البيت، ونظاماً للملك»[1]. ذلك أن الإسلام على نحو ما يرى الأستاذ الإمام، «دِينٌ وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كلُّ مُعتقَدٍ في ظاهر أمره بحُكم يجري عليه في عمله؛ فقد يغلب الهوى، وتتحكّم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدّى المعتدي الحدّ، فلا تكمُل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حُكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بدّ من أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة»[2].

غير أن الخليفة عند المسلمين من منظور عبده، ليس معصوماً ولا هو مَهبِط الوحي؛ بل هو مُطاع ما لم يخرُج عن نهج الكتاب والسُنّة، والمسلمون له بالمرصاد، «فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا اعوجّ قوّمُوه بالنصيحة والإعذار إليه، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإذا فارَق الكِتاب والسُنّة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره... فالأمّة أو نائب الأمة هو الذي يُنصّبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص307.

(3) المصدر نفسه، ص308. ولمزيد من التفصيل، انظر: محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، لا ط، 2005، ص112 - 125.

وعلى الجبهة الثانية برز الكواكبي الذي رأى في الاستبداد السياسي أصل داء الانحطاط الذي ابتُليت به الأمة، ولا دواء له من وجهة نظره إلا بالشورى الدستورية، في إلماعةٍ بالغة الأهمّية إلى فكرة «الدستور»، الأُسّ الذي يقوم عليه نظام الدولة الحديثة «إنّ الحكومة من أي نوع كانت لا تخرُج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامُح فيه»[1]. والمُستبدّ برأي الكواكبي عدوُّ الحق وعدوّ الحرية وعدوّ العلم؛ ومردُّ ذلك إلى أنه يتحكّم في شؤون الناس بإرادته هو لا بإرادتهم، ويحكُم بهواه لا بشريعتهم. لذا لا يغدو مُستغرَباً أن يكون بين العلم والاستبداد حرب دائمة لا هوادة فيها؛ فإنه «ما انتشر نور العلم قط إلا وتكسّرت فيها قيود الأَسْر، وساء مصير المُستبدّين من رؤساء سياسةٍ أو رؤساء دِين... الاستبداد يضغط على العقل فيُفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده»[2]، ولو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: «أنا الشرُّ، وأبي الظُلم، وأمّي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المَسْكَنة، وعمّي الضرُّ، وخالي الذلّ، وابني الفقر، وبِنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما دِيني وشرفي وحياتي فالمال المال المال»[3]. والسبيل المثلى لمحاربة الاستبداد واستئصال شأفته على نحو ما يرى الكواكبي تنبيهُ حِسّ الأمة بآلامه وبالتدريج ولو استغرق ذلك وقتاً أطول[4].

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، (طبعة خاصة مع جريدتي **القاهرة والسفير**)، لا ط، 2002، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص48 ـ 49.

(3) المصدر نفسه، ص61.

(4) لمزيد بيانٍ انظر: المصدر نفسه، ص95 ـ 132؛ ودراسة محمد جمال طحان =

جملة القول أنّ الإصلاحية الإسلامية الحديثة استبسلت في الذَبّ عن دولة العدل، مُبشِّرةً بنموذج الدولة الحديثة، ومُدافِعةً عن التنظيمات أيّان كانت الدولة العثمانية منخرطة في إجرائها، لكنها ما لبثت أن انتقلت من الاكتفاء بالدعوة إلى الإصلاح إلى نقد السلطنة بعدما تبيّن لها أنّ الإصلاحات قد فشلت، وفشا الاستبداد واستفحل أمرُه، وراحت الولايات العربية العثمانية تسقُط في يد الاحتلال واحدةً بعد الأخرى، «وعند هذه المحطة بالذات، اكتملت صيغة الدعوة إلى الدولة الوطنية في خطاب الإصلاحية الإسلامية: فكّ العلاقة بين السلطة السياسية وأزعومة «الحق الإلهي» وتحرير المجال السياسي من الاستثمار الديني، ثم نقد الاستبداد السياسي والدعوة الصريحة إلى الدستور والثورة الثقافية»[1].

وقد ظلّت روح النهضويين على حِدّتها وتوثُّبها غير مثلومة ولا منكسرة حتى سقوط الخلافة، فمذ ذاك بدأت النزعة النكوصية الارتكاسية تظهر على آخِر مَن بقي من رُوّاد النهضة، وكان من أبرزهم الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب الإمام محمد عبده.

= التي قدّم بها لكتاب: (عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص94 ـ 99).

(1) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص59.

الفصل الثاني

محمد رشيد رضا: من الإصلاحية إلى الإحيائية

يختلف الدارسون في تصنيف محمد رشيد رضا، فمنهم من يرى فيه آخر المُفكّرين الإصلاحيين العرب في العصر الحديث ووريثاً فكريّاً أميناً لأستاذه محمد عبده، ومنهم من يَحتدُّ في الحَمل عليه، مُعتبراً أنه وإنْ تَتلمذ للعديد من رُوّاد المدرسة الإصلاحية فإنه انقلب على أفكارهم واختطّ لنفسه خطّاً فكريّاً جديداً قَطَع فيه مع الفكر الإصلاحي التنويري، على حين يَنزعُ فريقٌ ثالث إلى الجمع بين وِجهتَي النظر السالفتَين بالتمييز بين مرحلتين فِكريتين في فِكر الرجل: في الأولى منهما تَميّز بمَنزعٍ إصلاحي جليّ، بينما بَدا في المرحلة الآخِرة وكأنه ينقلب[1] علىَ أفكار أستاذه محمد عبده الإصلاحية

---

(1) انظر عن المراحل الفكرية التي مرّ بها رشيد رضا: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص164 ـ 166؛ ووجيه كوثراني، **مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995، ص68 ـ 74؛ وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص274 ـ 292.

بخاصة، وعلى الفكر الإصلاحي بعامة. ولعلّ هذا الرأيَ الثالث هو الأقرب إلى أن يكُون تصنيفاً علميّاً منهجيّاً بعيداً عن المدح الغالي من جهة، والحَمْل الحادّ من جهة أخرى. فما أبرز مَعالم فِكر الشيخ رضا، وما كانت نظرتُه إلى السلطة السياسية في الإسلام؟

يرى محمد رشيد رضا أنّ الإسلام هدايةٌ روحية وسياسةٌ اجتماعية مدنية في الوقت نفسِه، ذلك أنه يشتمل على جميع ما يحتاج إليه البشر من الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي والحربي والمالي.. إلخ، «فأمّا الهدايةُ الدينية المحضة فقد جاء بها تامةً أصلاً وفرعاً، وفرضاً ونفلاً، إذ مدارُها على نصوص الوحي وبيانِ الرسول عليه الصلاة والسلام لها بالقول والفعل... وأمّا السياسةُ الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشَرَع للأمّة الرأي والاجتهاد فيها؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده [=الإسلام] فيها أنّ سلطة الأمة لها، وأمْرَها شُورى بينها، وأنّ حُكومتها ضَربٌ من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعيّة، وإنما هو مُنفّذ لحُكم الشرع ورأي الأمّة، وأنها حافظةٌ للدين ومصالح الدنيا»[1].

وعند رضا أنّ الأمة هي صاحبة السلطة الحقيقية، وينوب عنها في ذلك أهلُ الحَلّ والعَقد الذين يجب عليهم مقاومةُ الظلم والإنكارُ على أهله؛ بل والعملُ على إزالة السلطان الجائر حتى لو اقتضى ذلك اللّجوء إلى قِتاله إذا ثبت عندهم أنّ المصلحة في ذلك هي

---

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، لا ط، 1988، ص9؛ وانظر: له أيضاً، **الوحي المحمّدي**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، مصر، 2005، لا ط، ص16.

الراجحةُ والمَفسدةَ هي المرجُوحة، ومنه إزالةُ السلطة الشخصية الاستبدادية كما فعل الترك بآل عثمان، الذين كانوا برأيه، على ادّعائهم الخلافة، «جائرين جارِين في أكثر أحكامهم على ما يُسمّى في عُرف أهل هذا العصر بالملَكية المطلقة، فلذلك قام التركُ بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوروبة»[1].

ويذهب رضا إلى أنّ صلاح الأمة وصلاح حُكّامها يتوقّفان على صلاح أهل الحلّ والعقد، الذين هم رؤساء هذه الأمة وزعماؤها وكبراؤها الذين تثق بهم في العلوم والأعمال والمصالح؛ بل إنه يَنزِعُ إلى أنّ مِن مقتضى الإصلاح الإسلامي أن يكون أهلُ الحلّ والعقد من أهل العدالة والرأي والحكمة ومن ذوي الاجتهاد (أو «أهل العلم الاستقلالي في الدين»، كما يُسمّيهم) في شريعة الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية والمالية. وفي هذا الصدد يرى رضا أنّ الحكومات المستبدّة هي التي كانت السبب وراء إضعاف مكانة أهل الحل والعقد في العالم الإسلامي، إذ إنها لم تألُ جهداً في إفساد مَن يَظهر من الزعماء في الشعوب التي تتولّى أمرها، هذا فضلاً عن أنها ما انفكّت تُعنى قبل ذلك بالأسباب التي تحُول دون انبعاث الزعامة فيها من خلال إفساد التعليم ومراقبته والتضييق على أهله، «وقد أبعدوا علماء الدين عن السياسة وعن الحكومة، فصار أكثرُ أهلها وأنصارها من الجاهلين بالشريعة... وانكمش العلماء إلى زوايا مساجدهم أو جُحور بيوتهم، ولم يُطالِبوا بحقوقهم ولا استعدّوا لذلك بما تقتضيه حالُ الزمان وطبيعةُ العمران، ولا عرفوا كيف يحفظون مكانتهم من زعامة الأمة بتعريفها بحقوقها وقيادتها للمطالبة بها، فأضاعوا حقهم من الحَلّ والعَقد فيها»[2]. ولذا

---

(1) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص68 ـ 69.

فإنه لا معدى برأيه، إذا ما أريد السعيُ إلى إقامة الإمامة الحقة والعادلة، عن العمل قبل ذلك على إيجاد جماعة أهل الحل والعقد، الذين هم أُولو الحق في نَصْب الإمام بنيابتهم عن الأمة. على أنّ المطلوب قبل ذلك كُلِّه هو العمل على توحيد الشعوب العربية والإسلامية، وهو أمرٌ ممكن عَسِرٌ ولا يمكن أن ينهض به إلا جماعةٌ منظّمة يقترحها رضا، ويسمّيها: حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل.

ففي سياق ترويجه لهذا الحزب، يَلحظُ أنّ قادة الفكر والرأي عندنا في أيامه قد انقسموا في تشخيصِهم سبيلَ التقدُّم التي ينبغي سلوكُها إلى ثلاثة فُرقاء:

1 ـ **دُعاة التقليد والجمود على الموجود**: أو كما يُسمّيهم رضا: «مقلّدة الكتب الفقهية المختلفة» أو «حزب حشوية الفقهاء الجامدين»، الذين يتمنَّون أن تكون حكومتُهم إسلاميةً محضة، والتركُ منهم يُحتّمون أن تكون تابعةً للمذهب الحنفي، ومنهم من لا يرى بأساً في الأخذ بفقه غير الحنفية في بعض الأحكام، ولا يبالي هؤلاء بما خالف ذلك من مدنية العصر. وهُنا يُنبّه رضا هؤلاء على أنه لا يمكن استمداد القوانين العسكرية والمالية والسياسية من الفقه التقليدي، مُنكراً عليهم جُمودَهم ورفضهم القَبول بالاجتهاد المُطلق في المعاملات الدنيوية كافةً؛ بل إنه دُونما لَأيٍ يَجنح إلى أنه «لو فُوّض إليهم أمرُ الحكومة على أن ينهضوا بها لَعجزوا قَطْعاً، ولَمَا استطاعوا حَرباً ولا صُلحاً»[1].

2 ـ **دعاة التغريب المتفرنجون**: أو وَفْق تعبيره «مُقلّدة القوانين والنُظم الأوروبية»، الذين يرون أنّ الدين لا يتفق في هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص72. وانظر لمزيد من التفصيل: المصدر نفسه، ص69 ـ 72.

العصر مع السياسة والعلم والحضارة، وأنّ الدولة التي تلتزم بالدين وتتقيّد به لا يمكن أن تَعِزّ ولا أنْ تقوى، ولذا يجب أن تكون الحكومة غير دينية، ومن ثَم يُنادُون بضرورة إلغاء منصب الخلافة الإسلامية، واتخاذ جميع الوسائل لاستبدال الرابطة الدينية الإسلامية برابط الجنسية أو الوطنية... وهو ما ينكره رضا بحِدّة. على أنه يشير إلى أنّ هؤلاء «المتفرنجين» كما يسميهم، ليسوا سواءً، إذ إن فريقاً من الأتراك منهم يرى أنّ بالإمكان الانتفاع من وجود منصب الخلافة في الترك من بعض الوجوه السياسية والأدبية وغيرها، إذا كانت الخلافة صورية أو روحانية فقط لا سلطان لها في التشريع ولا في النواحي التنفيذية، وإنما ينحصر نفوذُها في الدعاية السياسية للدولة من خلال الدين، كسلطة البابا وما شاكل ذلك. ومِن هؤلاء «المتفرنجين» ـ وبخاصة المتديّنين منهم ـ فريق يتصوّر أنّ إقامة الخلافة أمرٌ مُتعذّر في هذا الزمان في دولةٍ مدنية. وهؤلاء بحسب رضا، هم الأقربُ إلى حزب الإصلاح المعتدل، واستمالتُهم من قِبله أيسرُ من غيرهم[1].

3 ـ دعاة الإصلاح الوسطيون: الذين يميلون إلى الجمع بين الاجتهاد في فهم الدين وحُكم الشريعة وبين كُنه الحضارة الأوروبية، وهو الحزب الذي يحظى بتزكية الشيخ رضا: «وهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة على ما يجب عمله في إحياء منصب الإمامة... فإنّ موقفه في الوسط يمكّنه من جذب المستعدّين لتجديد الأمة من الطرفين»[2]. وعلى حزب الإصلاح هذا أن يوجّه

(1) انظر: المصدر نفسه، ص69 ـ 72، و154 ـ 155.

(2) المصدر نفسه، ص70.

كل همّه إلى بيان شكل حكومة الخلافة الإسلامية بالنظام الذي يناسب هذا العصر وأن يعمل على إعادة سلطة أهل الحل والعقد، ذلك أنه إذا ظلّ المسلمون على حالتهم تلك؛ فلن تقوم لهم قائمة، وآنئذٍ لن تكُون لهم لا إمامة ولا إمام، «وقد آنَ لهم أن يَفقهوا أنّ جَعْل أحكام الضرورة في خلافة التغلّب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المُعبَّر عنها بالجماعة، وترتّب عليه تفرُّقُ الكلمة وضعفُ الدين والدولة... وقد انقلب الوضع وعمّ الجهل، حتى صار الألوف من كُبراء حُكّام المسلمين وقُوّادهم وزعمائهم في دنياهم يظنّون في هذا العصر أنّ مَنصِب الخلافة... هو سببُ ضعف المسلمين»[1]؛ بل إن منهم من ينسب علّة ضعف المسلمين بعد قُوّتِهم، وذَهاب مُلكهم وحضارتهم إلى دينهم، ذاهِلاً عن أنّ الدين الذي كان سبب الصلاح والإصلاح لا يمكن أن يكون سبب الفساد والاختلال؛ لأنّه ليس يصحّ في الأذهان أن يصدُر عن العلّة الواحدة معلولاتٌ متناقضة[2].

ولا سبيل لحزب الإصلاح أن ينهض بهذه المهمة الجُلّى ـ على نحو ما يقطع رضا ـ إلّا بالعمل على التوحيد بين العرب «أصلِ الإسلام وأرومته» وبين التُرك، مع مراعاة العصبية الجنسية والمذهبية واتقاء ضررهما بقدر الاستطاعة. فالعربُ ـ من منظوره ـ قوةٌ عظيمة للخلافة، إلا أنها غيرُ متحدةٍ ولا منظّمة كقوة التُرك، ثم إنه لمّا كان منصِبُ الخلافة الصحيحة يتوقّف على إحياء الدين والشريعة، ولمّا كان ذلك لا يمكن أن يتمّ من دون الاجتهاد المطلق، وهو يتوقف على إتقان اللّغة العربية من أجل فهم الكتاب والسُنّة؛ فقد كانت

(1) المصدر نفسه، ص76 ـ 77.

(2) انظر تقديم محمد رشيد رضا لكتاب: (إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، مطبعة السعادة، مصر، لا ط، لا تا، ص3 ـ 4).

علاقة هذا المنصب بلغة العرب وتاريخهم وبلادهم أمراً بدَهيّاً لا مندوحة فيه لجِحاج. لذا فعلى الشعبين العربي والتركي أنْ يتّحدا ويتعاونا على إحياء منصب الخلافة، إذ إنّ كلاً منهما عاجزٌ بانفراده، قويٌّ بأخيه على النهوض بأعباء هذا الإصلاح العظيم. وفي هذا السياق يقترح رضا أن يكون مقام الخليفة في منطقة وُسطى بين بلاد الشعبين (=العربي والتركي) بداعٍ من أنّ ثمة موانعَ عدةً تحُول ـ أيامئذ ـ دون إمكان وجود الخلافة الصحيحة في الحجاز؛ فإنها «موطنُ عبادةٍ، لا مُلكٍ وسيادة»[1]، أو في بلاد الترك، وإن كانت توجد بعض المُرجِّحات لأنْ تُقام فيها، مِن مثل أنّ الترك «في موقف وسط بين جُمودِ التقاليد وطُموح التفرنُج، جُمود عرب الجزيرة الذي جَعل الدينَ مانعاً من العلوم والفنون التي ترقى بها حضارة الأمة وثروتُها وعِزةُ الدولة وقُوّتُها، وطُموحِ التفرنج الذي يُراد به انتزاعُ مُقوِّمات الأمة الإسلامية... وحضارةُ الإسلام وحكومةُ الخلافة هي وسطٌ بين الجُمود وبين حضارة الإفرنج المادّية»[2]، ومنها أنّ الدولة التركية الجديدة بارعةٌ في الفنون العسكرية الحديثة، ولا كذلك الحجازُ وغيرُها من البلاد الإسلامية، ومنها أنّ جعل مقام الخليفة في تركيا يحُول دون نجاح المتفرنجين وغُلاة العصبية الجنسية في انتزاعها من جسم الأمة الإسلامية... إلخ.

بَيد أنّ رضا لا يتردّد في التصريح بضعف أمله في العرب والتُرك في آنٍ معاً، فلا آية بيّنةً على استعدادِهما للتعاون، ولهذا يقترح أن يكون مقرُّ الخلافة في منطقةٍ وُسطى بين العرب والترك، كالموصل مثلاً[3].

---

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، مصدر سابق، ص125. وانظر تفصيل هذه الموانع في: المصدر نفسه، ص81 ـ 83.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص84 ـ 86.

وفي سياق تشديده على ضرورة إعادة الاعتبار للاجتهاد، يُقرّ بأنّ الباعث على التطوُّر الحديث في بعض البلاد الإسلامية، لا سيما مصر وتركيا، كان شدّة ضغط الأجانب عليهم بعدما كانوا يرزحون تحت نير التخلُّف والضعف والخَسْف، فلا هِمّة لهم لا في خيرٍ ولا في شرّ، ولم يكن السبب في ذلك رجوعهم إلى هداية دينهم. وعنده أنه لا يمكن للمسلمين أن ينهضوا إلا بالاشتراع، أو ما يُعبّر عنه بالاجتهاد والاستنباط عند علماء الإسلام، والتشريع في عُرف هذا العصر، وهو «وضعُ الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحِفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمة، وسدّ ذرائع الفساد فيها... وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية»[1]؛ ذلك لأنّ ترك الاجتهاد هو الذي ردّ بعضهم إلى حياة البداوة التي كان الإسلام قد قضى عليها، وهو الذي طَوّح ببعضهم إلى التفرنُج والابتعاد عن الدين. ويريد رضا بالتفرنج: «الافتتان بتقليد الإفرنج في مظاهر حياتهم وعاداتهم وشكل حكوماتهم، لا العلوم والفنون والصناعات والنُظُم التي راجتْ سوقُها في هذا العصر عندهم بعد أنْ كُنّا أحقَّ بها وأهلَها في قُرونٍ طويلة كانوا محرُومين منها»[2].

فلا مِراء بحسب رضا في أنه لا يقوم أمرُ حكومةٍ مدنية بدون تشريع، كما لا ترتقي أمّةٌ في معارج العمران ما لم تكن لها حكومةٌ ذاتُ نظام يكفُله لها اشتراعٌ عادل يُلائم حالتها هي، إذ ليس يصلُح لأمّةٍ منَ الأمم شَرْعُ أمّةٍ أخرى تختلف عنها في مُقوّماتها ومشخّصاتها وتاريخها إلّا إذا أرادت أنْ تَندغم في أمّة أخرى وتتّحدا

(1) المصدر نفسه، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص89. وانظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص89 و93، و98.

معاً، فتكونا أمّةً واحدة، مثلما اتّحدتْ شُعوب كثيرة بالإسلام فكانت أمّةً واحدة ذاتَ شريعةٍ واحدة، «وأمّا الشعوب التي تقتبس شرائعَ شعوبٍ أخرى، بغير تصرُّفٍ ولا اجتهادٍ في ما تُحوّله إلى عقائدها وآدابها ومصالحها التي كان الشعب بها مستقلاً بنفسه، فإنها لا تلبث أن تزداد فساداً واضطراباً، ويضعُف فيها التماسك والاستقلال الشعبي، فيكون مانعاً من الاستقلال السياسي وما يتبعُه. فشرعُ الأمّة عُنوانُ مجدِها وشرفها، وروحُ حياتها ونَمائها»(1)، وهذا ما ابتُليتْ به بعض الشعوب الإسلامية التي نَبذتْ شريعتَها وراءها ظِهريّاً، واستبدلت بها تشريعَ غيرها على الرغم من أنه ـ برأي رضا ـ دُون الشريعة الإسلامية.

وفي هذا الصدد، ينبري رضا للردّ على بعض الفُهوم الخاطئة عندنا التي تَخالُ أنّ آخر ما توصّل إليه العقل البشري الاشتراعي الغربي هو أنّ حق التشريع إنما هو للأمة، وأنْ ليس للبشر في الإسلام أنْ يُشرّعوا؛ لأنّ شريعته مستمَدّةٌ من القرآن والسُنّة، وأنّ الأحكام المدنية والسياسية فيهما محدودةٌ جدّاً ومُناسِبةٌ لحال المسلمين في بَداءة الإسلام دون سائر الأزمنة، وأنّ باب الاجتهاد، على استناده إلى الكتاب والسنّة، قد أُقفل، وأنّ هذا هو العِلّة الأظهرُ لتقهقُر الحكومات الإسلامية المتمسّكة بالشريعة الدينية ولاضطرار الحكومتين المدنيّتين التركية والمصرية للّجوء إلى استبدال الشريعة الإسلامية ببعض القوانين الغربية. فذلك ـ كما يؤكد رضا ـ جهلٌ من هؤلاء بأصول الشريعة الإسلامية وأُسس الاشتراع فيها، وذهولٌ منهم عن الفُروق بين التشريع في الاصطلاح الفقهي وفي الاصطلاح العصري. فالمرادُ بالتشريع لدى الفقهاء ما يتعلّق بأمر

(1) المصدر نفسه، ص102.

ينشغلوا بالعلم لتحصيل رُتبة الاجتهاد فيه، وبدا لهم أنّ بمقدُورهم الاستعانة بالعلماء الذين يتقلّدون مناصب الوزارة والقضاء والإفتاء

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، مصدر سابق، ص104 ـ 105. وللمزيد من التفصيل في هذا الباب، انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، مصر، ط4، 1373هـ.ش، ج2، ص492 ـ 493.

طاعة الرسول في ما يبلّغه ويبيّنه من أمر الدين. وآية ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان يَقطع أمراً من أمور السياسة والحكم والإدارة العامة للأمة إلا باستشارة أولي الرأي والمكانة فيها، ليقتدي به مَن يَخلُفه. كما كان الصحابة يُراجعونه في ما يقول برأيه في المصالح العامة، كالحرب والسلم، وما أشبهَ ذلك، ويُبدون آراءهم بكلّ حُرية، وكان عليه الصلاة والسلام يستشيرهم في الأمور الدقيقة والمهمة، ويَرجِع عن رأيه إلى رأي الواحد منهم إذا تبيّن له أنه الصواب، كما فعل في معركة بدرٍ حينما رجع إلى رأي الحباب بن المنذر، وفي أُحد، إذ استشار الصحابة في أحد الأمرَين: الحصار في المدينة، أو الخروج إلى جبل أُحد للقاء المشركين فيه، فكان الثاني رأي الأكثرين، فأخذ به عليه الصلاة والسلام[1]، وأمّا أخذُه برأي أبي بكر في مسألة أسرى بدرٍ دُون جمهور الصحابة، فقد كان ذلك ـ بحسب رضا ـ قبل نزول آية الأمر بالشورى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[2].

ومن الدلائل الكثيرة على أن التشريع القضائي والسياسي في الإسلام هو حقٌّ للأمة المُعبّر عنها في الحديث بالجماعة ـ على نحو ما يرى رضا ـ أنّ القرآن يُخاطِب بها جماعة المؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3]، وما يليها من الآيات التي تتعلق بالمعاهدات والحرب والصلح، ومثلها قولُه سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾[4]. وكذلك خطابه لهم في أحكام الأموال، كالغنائم

---

(1) انظر حول هذه النقطة: المصدر نفسه، ج4، ص96 ـ 98.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

(3) سورة التوبة: الآية 1.

(4) سورة الحجرات: الآية 9.

وغيرها، فتركوا العلم ثم جهلوا قيمة العلماء، حتى راحوا يُقلِّدُون المناصبَ للجاهلين أمثالهم، وألْفَوا في هؤلاء مَنْ لا يَشترط الاجتهاد في الإمام ولا في القاضي بتعلّة أنّ باستطاعتهما الاعتماد على المُفتي الذي ينبغي أن يكون مجتهداً، ثم عمّ الجهلُ، فطفقوا يَستفتُون غير المجتهدين. ثم كان أنْ أذاع هؤلاء الجاهلون أنّ باب الاجتهاد قد أُقفل وصار متعذّراً تحصيلُه، وأوجبوا على أنفسهم وعلى الأمّة تقليد أفرادٍ مُعيّنين من أهل العلم، ثم صاروا يُقلّدون كُلَّ مَن ينتمي إليهم على الرغم من إجماع الفقهاء على امتناع تقليد المُقلِّد، حتى ضاع عِلمُ الأحكام وفُقدت ملَكةُ الاشتراع والاستنباط بالتدريج، وكلُّ ذلك يحدُث والأمّةُ غيرُ شاعرةٍ بشيءٍ من ذلك.

فلما تولّى الجاهلون أمر الحكومة ضاعت الشريعة وغاب الاشتراع، وأصاب الخللُ نظام الأمة، وانحلّ أمرُها وتضعضع مُلكُها. ويخلُص رضا من ذلك إلى «أنّ التساهل في بعض شروط الخلافة، التي عليها مدارُها وهي العلمُ الاستقلالي [الاجتهاد] والعدالةُ والشورى، بِنَصْب الإمام وفي تصرُّفه قد كان معلولاً للتغلُّب وعِلّةً لِفقد الاشتراع ـ الاستنباط ـ الذي لا يقوم أمرُ الدولة ولا يطّردُ ارتقاؤُها ولا حِفظُها بدونه، فكان هذا عِلّةً لِضَعف الدولة، وكان ضعفُ الدولة عِلّةً لضعف الأمّة، إذ صارتْ تابعةً للدولة لا متبوعةً، وكان فسادُ أمرِهما معاً [الدولة والأمة] عِلّةً لتغيُّراتٍ كثيرة في الأحوال الاجتماعية»[1].

على هذا النحو يجزم رضا أنّ باب الاجتهاد لم يُقفل ولن

---

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، المصدر نفسه، ص107. وانظر حول تواطؤ الحكام والعلماء على تجذير الاستبداد: له أيضاً، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج4، ص188 ـ 190.

الخلفاء والأمراء وقُوّاد الجيوش؛ لأنها من المصالح العامة التي تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال.

وأَمَارةُ ذلك من آثار الخلفاء الراشدين ما كانوا يستشيرون فيه أهل العلم والرأي من أمور السياسة والإدارة والقضاء والحرب، ومِثلُ ذلك ما وضعوه من الدواوين والخَرَاج وغيره مما لم يأتِ به نصّ لا في كتاب الله ولا في سنّة رسوله، هذا فضلاً عن حُجّية إجماع الأمة واجتهاد الأئمة في أصول الفقه: «فثبت بهذا أنّ للإسلام اشتراعاً مأذوناً به من الله تعالى، وأنه مُفوَّضٌ إلى الأمّة، يُقرُّه أهلُ العلم والرأي والزعامة فيها بالشُّورى بينهم، وأنّ السلطة في الحقيقة للأمّة، فإذا أمكن استفتاؤها في أمرٍ وأجمعتْ عليه فلا مندوحة عنه، وليس للخليفة - دَعْ مَنْ دُونه من الحُكّام - أنْ ينقُض إجماعَها، ولا أنْ يُخالفه ولا أنْ يُخالف نُوابها ومُمثّليها... فتبيّن بهذا أنّ للاشتراع المدني والجنائي والسياسي والعسكري دلائلَ كثيرة»[1].

ويَنزِع رضا إلى أنّ أوّل فسادٍ طرأ على نظام الخلافة وصدّع في أركانها هو جعلُها وِراثيةً في أهل العصبية والغلب، وأول تقصيرٍ مُنِيَ به المسلمون عدمُ وضع نظامٍ لها ينضبط به قيامُها، وأول خللٍ نشأ عن الأمرَين معاً تفلُّتُ الخلفاء من سيطرة أهل الحل والعقد نُوابِ الأمة، واعتمادُهم على أهل عصبية القوة التي جاء الإسلام لاستئصالها. ثم انبنى على ذلك شعورُ الخلفاء بعدم الحاجة إلى أنْ ينشغلوا بالعلم لتحصيل رُتبة الاجتهاد فيه، وبدا لهم أنّ بمقدُورهم الاستعانة بالعلماء الذين يتقلّدون مناصب الوزارة والقضاء والإفتاء

---

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، مصدر سابق، ص104 - 105. وللمزيد من التفصيل في هذا الباب، انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، مصر، ط4، 1373هـ.ش، ج2، ص492 - 493.

يُقفل، وإلا فكيف يكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان، وما معنى أنه لا يزال في هذه الأمة طائفةٌ ظاهرون على الحق حتى يأتي أمر الله؟!. وعليه، فلا مطمع للأمة في الخروج من جُحر الضبّ الذي دخلت فيه إلّا بالاجتهاد الذي هو الركنُ الركينُ للنهوض، والذي لا يمكن أن ترتقي أمةٌ ولا أن ينتظم أمرُ حكومة بدونه؛ بل إنه يَنزِع إلى أنّ الاجتهاد هو الشرطُ الأساسُ لقيام الإمامة الحقّة التي في إحيائها أفعلُ علاجٍ للفساد والتخلُّف والتشرذم الواقعة فيها الأمة[1].

ولا يعزُب عن رضا التشديدُ على أنّ حكومة الخلافة الإسلامية هي حكومةٌ «مدنية» قائمةٌ على العدل والمساواة، ولذا فلا خوف فيها لغير المسلمين على حُرّياتهم وحقوقهم؛ فإن لهم في ظلّها من الحُرّية الشخصية ما ليس للمرتدّ أو للمنافق من المسلمين، إذ إنها لا تُعاقب غير المسلمين على شيءٍ يَحِلُّ لهم في دينهم وإنْ لم يكن حلالاً في الإسلام، اللهم إلّا ما كان فيه إيذاءٌ لغيرهم أو مَساسٌ بمصالح الدولة العُليا. فالإسلام كما يُومئ رضا دينُ الحُرّية والاستقلال الذي كرّم البشر، ورَفَع شأنهم بإعتاقهم من العُبودية لغير الله من رؤساء الدين والدنيا، ولا بِدْعَ فإنّ أول أصوله تجريدُ العبادة والطاعة والتقديس لله وحده؛ بل إنه «هدم التقليد والاستعباد، واستبدل به بناء الاستدلال والاستقلال»[2]، والرسل (ع) ما هُمْ إلّا مُرشِدُون ومُعلّمون، فلا سيطرة لهم على قلوب الناس ولا على سرائرهم، وليس لهم حقُّ الإجبار والإكراه، ولا مغفرةُ الذنوب والأوزار، ولا الحرمانُ من الجنة والإدخالُ في النار، فذلك كُلُّه لله، وإنما تجب

(1) انظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة**، المصدر نفسه، ص112 ـ 117.

(2) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج3، ص275.

طاعةُ الرسول في ما يُبلّغه ويُبيّنه من أمر الدين. وآيةُ ذلك أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان يَقطع أمراً من أمور السياسة والحكم والإدارة العامة للأمة إلا باستشارة أولي الرأي والمكانة فيها، ليقتدي به مَن يَخلُفه. كما كان الصحابة يُراجعونه في ما يقول برأيه في المصالح العامة، كالحرب والسلم، وما أشبهَ ذلك، ويُبدون آراءهم بكلّ حُرية، وكان عليه الصلاة والسلام يستشيرهم في الأمور الدقيقة والمهمة، ويَرجِع عن رأيه إلى رأي الواحد منهم إذا تبيّن له أنه الصواب، كما فعل في معركة بدرٍ حينما رجع إلى رأي الحباب بن المنذر، وفي أُحد، إذ استشار الصحابة في أحد الأمرَين: الحصار في المدينة، أو الخروج إلى جبل أُحد للقاء المشركين فيه، فكان الثاني رأي الأكثرين، فأخذ به عليه الصلاة والسلام[1]، وأمّا أخذُه برأي أبي بكر في مسألة أسرى بدرٍ دُون جمهور الصحابة، فقد كان ذلك ـ بحسب رضا ـ قبل نزول آية الأمر بالشورى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[2].

ومن الدلائل الكثيرة على أن التشريع القضائي والسياسي في الإسلام هو حقٌّ للأمة المُعَبّر عنها في الحديث بالجماعة ـ على نحو ما يرى رضا ـ أنّ القرآن يُخاطِب بها جماعة المؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3]، وما يليها من الآيات التي تتعلق بالمعاهدات والحرب والصلح، ومثلها قولُه سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾[4]. وكذلك خطابه لهم في أحكام الأموال، كالغنائم

(1) انظر حول هذه النقطة: المصدر نفسه، ج4، ص96 ـ 98.
(2) سورة آل عمران: الآية 159.
(3) سورة التوبة: الآية 1.
(4) سورة الحجرات: الآية 9.

وتخميسها وقِسمتها... إلخ. ومنها قول النبي عليه الصلاة والسلام: «**إنما أنا بشرٌ، إذا أمرتُكم بشيء من أمر دينكم فخُذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر**»[1]، وقوله في قصة تأبير النخل الشهيرة: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**». وهكذا كان شأن الخلفاء الراشدين الذين كان جُلّ إصلاحهم إقامة الحق والعدل والمساواة بين الناس، وإبطال ما أرهق البشرَ من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والقلوب. فإذا كان هذا شأن الرسول (ص) وشأن خلفائه الراشدين، فهل يكون للخلفاء والأمراء من بعدهم ـ مهما عظُم شأنُهم ـ أن يُحاسِبوا الناس على قلوبهم، أو يسيطروا عليهم في فهم الدين أو عِلمهم به، وربما كان فيهم من هم أعلم به منهم؟ «كلا إنّ الخليفة في الإسلام ليس إلا رئيس الحكومة المُقيَّدة، لا سيطرة له ولا رَقابة على أرواح الناس وقلوبهم، وإنما هو مُنفّذ للشرع، طاعتُه محصورةٌ في ذلك، فهي طاعةٌ للشرع لا له نفسِه، وإنما الأعاجمُ أفسدوا في أمر الخلافة والإمامة»[2]، وبثُّوا في المسلمين التفرقة، ليبعدوا بهم عن أصول الإسلام الشُّوري (الديمقراطي) ويُنشئوا فيه حكومةً أوتوقراطية مُقدّسة. على حين أن الإسلام جعَل إمامَ المسلمين كواحدٍ منهم في جميع أحكام الشريعة، ونصّ على أنه مسؤولٌ عمّا يفعل، كما يُستظهر من قوله عليه الصلاة والسلام: «**كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيّته، فالإمامُ راعٍ وهو مسؤولٌ عن رعيته...**»[3]، وكان المسلمون يُراجعون الخلفاء الراشدين ويرُدّون عليهم أقوالهم وآراءهم، فيَرجِعُون إلى الحقّ إذا تَبيّن لهم

(1) رواه مسلم.

(2) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، مصدر سابق، ص134 ـ 135. ولمزيد من التفصيل انظر: له، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج4، ص198 ـ 205.

(3) متفق عليه.

أنهم كانوا مُخطئين، حتّى إنّ عُمر بنَ الخطّاب خطّأته امرأةٌ في مسألة، فقال على المِنبر: «امرأةٌ أصابتْ وأخطأ عُمر»[1]. وكان الخلفاء الراشدون واثقين بتحرّيهم للحقّ والعدل، ويُصرّحون بسُلطة الأمّة عليهم، ولا أدلّ على ذلك من قول أبي بكر في أول خُطبة له: «وُلّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإذا استقمتُ فأعينُوني، وإذا زغتُ فقَوِّمُوني»، وقال عُمر: «مَنْ رأى منكم فِيَّ اعوجاجاً فلْيُقَوِّمْهُ، فقال أعرابي: لو رأينا فيك عِوجاً لَقوّمناه بسيوفنا، فقال: الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يُقوّم عِوج عمر بسيفه»، وقال عثمان: «أمري لأمركم تَبَعٌ»، وأقوال عليٍّ في الشُّورى معروفة. ثم إنه لا يصِحُّ - برأي رضا - أن يكون حُكم الإسلام أدنى من حُكم مَلِكة سبأ التي كانت مُقيَّدة بالشورى[2].

جملة القول أنّ رشيد رضا، على الرغم من دعوته بإلحاحٍ إلى إعادة الاعتبار للاجتهاد وفتح باب الاشتراع في الإسلام، بسببٍ من أنّ «أكثر أمور الدنيا موكولٌ إلى عُرْف الناس واجتهادهم»[3]، ومع أنه يُقِرُّ بأن خلافة بني عثمان كانت خلافةً صورية وقائمة على التغلُّب[4] - من هنا نقدُه اللّاذع لها ولسلاطينها، وبخاصة عبد الحميد الذي كان «يدّعي الخلافة... [و] لم يكن مُستجمِعاً لشروطها ولا قائماً بواجباتها»[5]، والذي كان يرى نفسه «الحاكم المُطلق الذي

(1) انظر القصة في: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج4، ص462.
(2) انظر: محمد رشيد رضا، **الوحي المحمّدي**، مصدر سابق، ص244 - 245؛ وله أيضاً، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج4، 36 - 38، وص45 - 47.
(3) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمّدي**، المصدر نفسه، ص246.
(4) انظر في هذه النقطة بالتحديد: محمد رشيد رضا، **الخلافة**، مصدر سابق، ص84.
(5) المصدر نفسه، ص114.

لا رادّ لأمره ولا مُعقِّب لحُكمه، والشرعُ والقانون تحت إرادته، مُنتحلاً لنفسه ما اختَصّ به ربُّ العِزّة نفسه دون خَلقِه»[1] ـ وعلى الرغم من أنّه كان يقول إنّ السلطة في الإسلام مدنية، بالإمكان أن يكون مُتولِّيها رئيساً أو مَلِكاً وليس بالضرورة خليفة، وبِاسم الشعب عبر أهل الحَلّ والعقد وليس باسم الدين، على الرغم من ذلك كُلّه فإنّه بقي أسير النظرة الفقهية الكلاسيكية في ما يتعلّق بشكل الدولة وأنها لا بدّ من أن تكون «خلافة» إسلامية، والمقصدُ الأسمى الذي شُرعت لأجله هو إقامةُ الشرع في العبادات والمعاملات المدنية والسياسية...إلخ، وعلى رأسها إمام هو «خليفة المسلمين» أنّى وُجدوا[2]، وما استطاع الخروج من إسار الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي.

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص76.

الفصل الثالث

علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم

ما كان البيان الذي صاغه فريق من الفقهاء، مشفوعاً بقرار الجمعية الوطنية التركية القاضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة، سوى مدماكٍ أيديولوجي أتى لتمهيد الأرضية للقرار الراديكالي الجلَل، الذي مثّل بحقٍّ المِعولَ الأفعل الذي ضرب فكرة الخلافة في الصميم، وهو قرار إلغاء الخلافة وإقامة دولة عَلمانية محلَّها، وذلك في آذار/مارس سنة 1924. وقد جعل هذا الانقلاب التركي الجديد (بإزالة الخلافة) مسألة الخلافة أُمّ المسائل وأهمّها وقد كانت مسكوتاً عنها. ولا جدال في أنه قد كان لهذا الحدث العظيم وَقْعُ الزلزال في الأوساط الدينية الإسلامية على امتداد البلاد العربية والإسلامية. إذ لقي استنكاراً وتنديداً شديدَين وردود فعلٍ عنيفة، غير أنه في الآن عينِه حظي بتأييد بعض الأصوات داخل هذه الأوساط نفسِها، إذ تلقّته فئةٌ منها بالقَبول والتَّرحاب؛ بل نَذرتْ نفسها للذَبّ عنه وتبريرِه شرعاً وعقلاً.

وإذ لا ينكر البيانُ الأصل الشرعي لفكرة الخلافة، فإنه يرى أنّ

شروطها الفعلية ما توافرت إلا في الخلفاء الراشدين، أما الخلفاء الذين جاؤوا من بعدُ فكانوا «رؤساء جمهور المسلمين»، وكانت ولايتُهم ولايةً إدارية لا روحية. كما يميّز بين الخلافة الحقيقية الجامعة للشروط التي لا تنعقد البيعة إلا بها، وبين الخلافة الصورية التي هي خِلوٌ من هذه الشروط، والتي تمّت بطريقة التغلب والاستيلاء، ولذا فهي مُلكٌ لا خلافة. ويخلص البيان إلى أنه ليس يجوز تقييد الخلافة الحقيقية لأنها خلافة نبوّة، على حين أن من الجائز تقييد الخلافة الصورية. ولمّا كانت الخلافة قد صارت مُرادفةً للملك والسلطة، بمعنى أنها أصبحت من المسائل السياسية البحتة؛ فمن الواجب في زمننا الحديث تقييدُها على نحوٍ يجعل الأمّة هي صاحبة السلطة الحقيقية[1].

ولا شك في أنّ المناوشات الفكرية التي أثارها حدثُ إسقاط الخلافة قد دفعتْ بقوّة إلى دائرة الاهتمام مسألة دين الدولة، أو المكانة التي يجب أن يحظى بها الدين داخل الدولة، أو في إطار الحياة الاجتماعية بعامة، وفي مجمل النظام السياسي، بمعنى: ما نوع العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة؟

منذ سقوط خلافة بني عثمان سنة 1924 لا تزال آراء مفكري الإسلام تتجاذبها وِجهتا نظرٍ كُبريان في الموقف من هذه المسألة (=العلاقة بين الدين والدولة في المجتمعات العربية الإسلامية): إحداهما تقول إنه لا ضرورة للخلافة ولا ضير من ثَم في اللجوء إلى أي نظام سياسي يُحقّق مصلحة العباد وخير البلاد. أما وجهة النظر

---

(1) انظر مضمون البيان في: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر، دراسة ونصوص،** دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص220 ـ 244.

الأخرى، فمُفادُها أنّ إقامة الخلافة ضرورةٌ شرعية قبل أن تكون دنيوية، فالإسلام عند هؤلاء دِين ودولة، ولا مجال فيه للفصل بين الاثنين، ولذا فإنّ نَصْب الإمام أو الخليفة هو أمر واجب؛ ذلك لأنه الجهة المنوطُ بها السهرُ على تنفيذ أحكام الشريعة وحراسة الدين وسياسة الدنيا[1].

ويلحظ الدارسون أنّ التوتر الراديكالي الأول الذي أعقب إسقاط الخلافة كان نظرية علي عبد الرازق في الخلافة. فقد أصدر هذا الشيخ الأزهري في العام 1925 كتاباً سمّاه **الإسلام وأصول الحكم**، قدّم فيه نظرية جديدة حول نظام الحكم في الإسلام، وكان بمثابة قنبلة بكل ما للكلمة من معنى، إذ نسف فيه فكرة الخلافة من قواعدها، ودكّ فكرة الدولة الدينية من أساسها. كما مثّلت أطروحته ثورةً كبرى على الثقافة السائدة لدى أقرانه من المشايخ، ولذا ما كان مستغرباً، وقد فعل علي عبد الرازق كل هذا، أنْ تقوم الدنيا عليه ولا تقعد، وأن يتفق عليه القصر مع لجنة كبار العلماء لإنزال العقاب بحقه. فصدر قرار بسحب شهادة العالمية منه، ثم تبعه قرار ثانٍ بفصله من القضاء[2]. فما مضمون أطروحة عبد الرازق؟

يبدأ عبد الرازق كتابه ببيان معنى الخلافة في اللّغة وفي الاصطلاح وأنها «رياسةٌ عامة في أمور الدين والدنيا نيابةً عن النبي (ص)»[3]، وهي عند ابن خلدون: «حملُ الكافّة على مُقتضى

---

(1) انظر: فهمي جدعان، «**نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**»، ضِمن: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، لمجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ج1، ص107 ـ 109.

(2) انظر تقديم جابر عصفور لكتاب: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، لا تا.

(3) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، المصدر نفسه، ص2.

النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية، والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوالُ الدنيا ترجع كلُّها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حِراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1]، وهي لدى البيضاوي: «عبارةٌ عن خلافة شخصٍ من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية وحِفظ حوزة الملّة، على وجهٍ يجب اتّباعُه على كافة الأمّة»[2].

ثم يعمد عبد الرازق إلى بيان الُمراد بالخليفة عند علماء المسلمين، وأنه يقوم مقام النبي عليه الصلاة والسلام الذي كان يتولّى أمر الدين: فمثلما اختار اللهُ محمداً عليه الصلاة والسلام لدعوة الحقّ، وإبلاغ شريعته إلى الخلق، اختاره كذلك لحِفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به. فلما لحِق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في النهوض بتلك المهمة، «فالخليفةُ عندهم يَنزِل من أمّته بمنزلة الرسول (ص) من المؤمنين، له عليهم الولايةُ العامة والطاعةُ التامة والسلطانُ الشامل... [و] له حقُّ التصرّف «في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم»»[3]. وفي هذا الصدد يستعرض عبد الرازق بعض الأدبيات الكلاسيكية الفيّاضة بالصفات والنعوت التي ترفع الخليفة إلى مقام «غير بعيد من مقام العزة الإلهية»[4]، إلّا أن الشيخ المتمرّد يقفّي في الآن عينِه على ذلك بالإشارة إلى أنّ بعض العلماء يعتبرون الخليفة مُقيَّداً في سلطته بحدود الشرع، فليس له أنْ يتجاوزها؛ بل إنّ منهم مَن يرى وُجوب عزل الخليفة إذا جار أو ظلَم، وهم لذلك يُفرّقون بين الخلافة

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص2 ـ 4.
(4) المصدر نفسه، ص8.

والملك. ويخلُص من ذلك إلى أنّ للعلماء مذهبَين في هذا الباب:

المذهب الأول يَنزع إلى أنّ الخليفة يستمدّ سلطانه وقُوّته من سلطان الله وقُوته، وهو ما يظهر من قول الشاعر مُخاطباً بعضَ الخلفاء:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدارُ
فاحكُم فأنت الواحد القهّارُ[1]

والمذهب الثاني يرى أن الخليفة إنما يستمدُّ سلطانه من الأمة، كما بيّن الكاساني في **بدائع الصنائع**، وهو ما انتصرت له رسالة **الخلافة وسلطة الأمة** التي نشرها المجلس الوطني التركي قاصداً بها إلى التمهيد لإسقاط خلافة بني عثمان[2].

ثم ينصرف عبد الرازق لبيان حُكم الخلافة لدى علماء المسلمين وأنها عندهم واجب يأثم المسلمون أجمعون بتركه ـ مع اختلافهم في وجوبه: هل هو بالشرع أو بالعقل ـ بل إن ابن خلدون ذهب إلى انعقاد الإجماع على ذلك، فما شذّ برأيه إلا الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج الذين جنحوا إلى القول بعدم وجوب نَصْب الإمام لا بالشرع ولا بالعقل. فالواجب «عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمّة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتَجْ إلى إمام»[3]. واستدلّ المسلمون على وجوب الخلافة بأدلّة، منها:

أولاً: إجماع الصحابة والتابعين، فقد بادر الصحابة بعد وفاة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص5 ـ 11.

(3) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مصدر سابق، ص12.

الرسول عليه الصلاة والسلام إلى مبايعة أبي بكر وتفويضِه تَولّي أمرهم، وذلك حتى لا يُترك الناس فوضى، وهكذا في جميع الأعصُر، واستقرّ ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نَصْب الإمام.

ثانياً: أنه يتوقف على نصب الإمام إظهارُ الشعائر الدينية وصلاحُ الرعية، من مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الواجبَين اللّذين لا تنال الأمّة خيريّتها إلا بهما، وفي ظل انعدام وجود الإمام لا يمكن القيام بهما، وعند الأصوليين أنّ «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ومثلُ ذلك مقاصد الشريعة الكبرى المعروفة بـ «الكليات الستّ» وهي: حِفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال والعِرض[1].

وهنا يلحظ عبد الرازق أنْ لا دليل ولا شبهَ دليلٍ من كتاب الله على أنّ إقامة الإمام فرض: «إنه لعجب عجيبٌ أنْ تأخُذ بيديك كتاب الله، وتُراجع النظر في ما بين فاتحتِه وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[2]، ثم لا تجد فيه ذِكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إنّ في ذلك لَمجالاً للمقال!»[3]. وليس القرآن وحده هو الذي لم يتعرّض للخلافة بل السنّةُ كذلك، وأمّا ما يستدلّون به من الأحاديث التي تُومئ إلى الإمامة أو الجماعة أو البيعة..، من مثل «الأئمة من قريش» و «مَن مات وليس في عُنقه بيعةٌ فقد مات مِيتةً جاهلية» و«اقتدُوا بالذين مِن بعدي أبي بكر وعمر»، فليس في شيء

(1) انظر: المصدر نفسه، ص12 ـ 13.

(2) سورة الأنعام: الآية 38.

(3) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مصدر سابق، ص16.

من ذلك ـ بحسب عبد الرازق ـ ما ينهض دليلاً على ما زعموه من أنّ الخلافة واجبة ولا أنّ الخليفة يقوم مقام النبي (ص)[1].

ومن ثم ينبري عبد الرازق لتفنيد دعوى الإجماع على وجوب نصب الإمام، ذاهباً إلى أنها غيرُ صحيحة سواء أكان مُرادهم بها إجماع الصحابة، أم التابعين، أم علماء المسلمين، أم المسلمين جميعاً؛ فإننا ـ كما يُلمع عبد الرازق ـ إذا ما استقرأنا تاريخ الإسلام؛ لتَبيّن لنا أنّ الخلافة فيه لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، على أنه «قد يسهُل التردُّد في أن الثلاثة الأُول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادُوا مقامهم على أساس القوة المادّية، وبنَوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكنْ أيسهُل الشكُّ في أنّ عليّاً ومعاوية لم يتبوّءا عرش الخلافة إلا على ظلال السيوف وعلى أسنّة الرمح، وكذلك الخلفاءُ من بعدُ إلى يومنا هذا؟!»[2]، ولا أدلَّ على ذلك مثلاً من قصة البيعة ليزيد، حينما قام أحدُ الدعاة ـ يقال إنه يزيد بن المقفع ـ إلى تلك البيعة خطيباً في الحفل، «فأوجز البيان في بِضع كلمات لم تدَعْ لذي إربةٍ في القول جِدّاً ولا هزلاً، قال: «أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية، «فإن هلَك فهذا» وأشار إلى يزيد، «فمن أبى فهذا» وأشار إلى سيفه»[3].

انطلاقاً من ذلك، فإنّ دعوى الإجماع التي زعموها مردودةٌ ولا يُعتدّ بها، كما يرى عبد الرازق، بسببٍ من أنها كانت قائمةً على القهر والغلب والإكراه، دَعْ أنها غيرُ صحيحة ولا تامة، إذ نقَضها الخوارج بقولهم إنه لا يجب نصبُ الإمام أصلاً، وكذلك الأصمُّ من

(1) انظر: المصدر نفسه، ص13 ـ 20.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص28.

المعتزلة، كما يُقر ابن خلدون نفسُه، وإنْ قال إنهم شواذّ[1].

وأمّا قولُهم إنه يتوقف على الخلافة إقامةُ الشعائر الدينية وصلاحُ الرعية، فإن عبد الرازق يُقرّ بأنه لا بدّ لاستقامة أمر أمة متمدينة، أيّاً يكن معتقدها، من حكومةٍ تتولى أمرها وتُباشر شؤونها؛ ذلك لأنه لا يصلُح الناسُ لا سُراة لهم، وهو المعنى الذي لَحَظه أبو بكر، إذ قال: «لا بدّ لهذا الدين ممّن يقوم به»[2]، ولعل ذلك ما أراد القرآن الإيماء إليه بقوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّاۗ﴾[3]. وآنئذٍ يمكن أن يُقال بحقٍّ إن المسلمين، كغيرهم من الأمم والجماعات، بحاجةٍ إلى حكومة تُدير شؤونهم وتُدبّر أمورهم. فإنْ يكن الفقهاء قد «أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة؛ كان صحيحاً ما يقولون من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة في أي صورة كانت... أمّا إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحُكم الذي يعرفون؛ فدليلُهم أقصرُ من دعواهم، وحُجّتهم غير ناهضة»[4].

فالواقع المحسوس المُؤيَّد بالعقل، والذي يشهد له التاريخ قديماً وحديثاً، هو أن شعائر الله وصلاح المسلمين في دنياهم ليست تتوقف على ذلك النوع من الحكومة المُعبَّر عنه بـ «الخلافة»، ولا على أولئك الذين يُلقّبهم الناس «خلفاء»، ولذا فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لا لأمور دِيننا ولا لشؤون دنيانا؛ بل إن تلك

(1) انظر: المصدر نفسه، ص22 ـ 33.
(2) المصدر نفسه، ص34.
(3) سورة الزخرف: الآية 32.
(4) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مصدر سابق، ص35.

الخلافة ـ من وجهة نظر عبد الرازق ـ كانت وما برحت نكبةً على الإسلام والمسلمين: فمنذ منتصف القرن الثالث الهجري أخذت دار الخلافة الإسلامية تنقُص من أطرافها، حتى لم تتجاوز ما بين لابَتَي دائرةٍ ضيّقة حول بغداد، إذ انفصلت عنها خراسان، وما وراء النهر، واليمن، والبحرين، وعمان، والأهواز، وواسط، وحلب، ومصر، وأقيمت في كلٍّ من هذه البلاد دولةٌ مستقلة، «حصل ذلك فما كان الدين أيامئذ في بغداد، مقرِّ الخلافة، خيراً منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة، ولا كانت شعائرُه أظهر، ولا كان شأنه أكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد أحسن، ولا شأن الرعية أصلح»[1]. وفي منتصف القرن السابع الهجري هاجم التتار بغداد، وقتلوا الخليفة العباسي المستعصم بالله، وقتلوا معه أهله وأكابر دولته، وهَوَت الخلافة عن بغداد، وظلّ الإسلام ثلاث سنين بدون خليفة، فما حال ذلك دُون شعائر الله أن تُقام، ولا كان شأن الرعيّة أسوأ ممّا كان عليه من قبل. ثم ماذا عن تلك البلاد الإسلامية التي أنكرت سلطان الخلافة، وعاشت بعيداً عن ظل الخلفاء، هل أُهملت فيها شعائر الله، وعُطّلت شؤون الرعية، «أم هل أظلمت دُنياهم لمّا سَقطَ عنهم كوكب الخلافة، وهل جَفَتْهم رحمة الأرض والسماء لمّا بانَ عنهم الخلفاء؟. كلّا:

بانوُا فما بكت الدنيا لِمَصرَعِهم ولا تَعطلت الأعيادُ والجُمَعُ

معاذَ الله، لا يريد الله ـ جلّ شأنه ـ لهذا الدين الذي كفل له البقاء، أن يَجعل عِزَّه وذُلّه مَنُوطَين بنوعٍ من الحكومة، ولا بصِنفٍ من الأمراء»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص38.

وبعد ذلك يمضي عبد الرازق للبحث في ما إذا كان النبي عليه الصلاة والسلام صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، إلى كونه رسولَ دعوةٍ دينية وصاحبَ رسالة سماوية، أم لا؟، وفي هذا السياق يومئ إلى أنه لا حرج في البحث في هذا الموضوع، فإنه أدخلُ في باب البحث العلمي منه في باب العقائد الدينية، وإن كان دُون ذلك أهوالٌ ومخاطرُ من طرف أولئك الذين ينظُرون إلى الدين بوصفه صورةً جامدة يحظر على العقل أن يحُوم حولها، أو للرأي أن يتناولها.

إن العامة من المسلمين يميلون غالباً إلى الاعتقاد أنّ النبي عليه الصلاة والسلام كان مَلِكاً رسولاً، وأنه قد أسّس دولة سياسية مدنية كان هو رئيسها وسيّدها، وهو رأي جمهور العلماء من المسلمين كما يُستقى من كلام ابن خلدون الذي جعل الخلافة، التي هي نيابةٌ عن صاحب الشرع في حِفظ الدين وسياسة الدنيا به، شاملةً للملك. ومثلُ ذلك الطهطاوي الذي جمَع ـ كما يلحظ عبد الرازق ـ جملةً من الأعمال السلطانية التي كانت على عهد الرسول (ص) (الولاية والإمارة والقضاء وكتائب الجيش والاحتساب وإقامة الحدود وحراسة المدينة والتجسس...). وهنا لا ينكر عبد الرازق أنه قد كان في الحكومة النبوية ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية، ولعلّ أوّلها مسألة الجهاد الذي كان بلا امتراء ـ وفق عبد الرازق ـ آيةً من آيات الدولة الإسلامية، ومثل ذلك ما يتعلق بالشؤون المالية، إيراداتٍ ومصروفاتٍ (زكاة، جباية، غنائم...)، ومن أقوى تلك الأمثلة مسألة الإمارة، فقد كان عليه الصلاة والسلام يولّي بعض أصحابه إماراتٍ معيّنةً ويبعثُهم عُمّالاً على بعض النواحي. إذاً، يوجد كثيرٌ من الأمثلة التي تدلّ ـ على نحو ما يُلمع عبد الرازق ـ على أنه قد كان في العصر النبوي ما يمكن اعتباره أَمَارةً من أمائر الدولة

ومظهراً من مظاهر الحكومة ومخايل السلطنة، لكنْ إذا افترضنا أنّ النبي (ص) كان رسولاً وملكاً، فهل كان تأسيسُه المملكةَ الإسلامية شيئاً خارجاً عن حدود رسالته، أم كان جزءاً مما بعثه الله لأجله وأوحى به إليه؟.

الظاهر بحسب عبد الرازق أنّ الرأي الذي تتلقّاه نفوس المسلمين بالرضى، والذي تشير إليه أساليبهم وتُؤيّده مبادئهم ومذاهبهم هو أنّ المملكة النبوية جُزء من عمل الرسالة مُتمِّم لها، بَيد أن الذين بحثوا في معنى الرسالة أغفلوا دائماً أنْ يعتبروا التنفيذ جزءاً من حقيقتها، ما خلا ابن خلدون الذي يَنزِع إلى أن الإسلام دُون غيره من المِلل الأخرى قد اختُصّ بجَمعِه بين الدعوة الدينية وتنفيذها على أرض الواقع، كما يُستَظهر من قوله: «والملّة الإسلامية لمّا كان الجهاد فيها مشروعاً؛ لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً، اتحدتْ فيها الخلافة والملك... وأمّا ما سِوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط»[1]. ويعترض عبد الرازق على هذا القول بتعلّة أنه مُنافٍ لمعنى الرسالة التي من خصائصها أنها لا تقوم إلا على اللّين واليُسر والدعوة بالتي هي أحسن، متسائلاً أنه على فرضِ صحّة أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أسس دولة سياسية، فلماذا خلتْ دولته من كثير من أركان الدولة ومداميك الحكم، ولماذا ترك الناس حيارى في أمر النظام الحكومي في زمنه؟. على أنّ ثمة مسلكَين للذين يقولون إن النبي (ص) قد أسس دولة سياسية بالفعل، وإنه كان رسولاً ورئيس دولة:

المسلك الأول: ينزع سالِكُوه إلى أنّ حكومة النبي عليه الصلاة

(1) المصدر نفسه، ص56.

والسلام قد اشتملت على كل ما يلزم للدولة من عمّال وأعمال، وأنظمة مضبوطةٍ وقواعد محدّدة، على نحوٍ لا يترُك مجالاً بعده لجديد، ولكن المشكلة برأي هؤلاء هي جهلنا بتفاصيل ذلك[1].

المسلك الثاني: يرى رُوّاده أنّ كثيراً مما نتعارف على تسميته في أيامنا بأركان الحكومة وأسس الدولة وقواعد الحكم ما هي إلا اصطلاحات اصطناعية عارضة وليست في الواقع ضرورية لنظام الدولة، فلا يكون الإخلال بها نقصاً في الحكم؛ بخاصة إذا علِمنا أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يفضّل البساطة واليُسر، ويَنبِذ الكُلْفة والتعمُّل والعُسر في الأمور كلها، حتى إنه ما خُيّر بين أمرَين إلا اختار أيسرهما. فعند هؤلاء أن نظام الحكم الذي كان عليه النبي (ص) هو النظام الذي تقتضيه البساطة الفطرية، وما نُظُم الحكم السائدةُ في أيامنا إلّا «أوضاعٌ وتكلُّفات وزخارفُ طال بنا عهدُها، فألِفْناها حتى تخيّلناها من أركان الحكم وأصول النظام»[2]. غير أن عبد الرازق لا يوافق على هذا الطرح، مُلمِعاً إلى أنه إذا كان صحيحاً أنّ كثيراً من أنظمة الحكومات الحديثة تكلّفات مصنوعة؛ فإنّ في كثير ممّا استُحدث فيها ما ليس مُتكلَّفاً ولا موضوعاً، ولا هو مما يُضادّ الذوق الفطري، وهو إلى ذلك ضروريٌّ ونافع لا معدى لحكومةٍ تريد أنْ تكُون ذات مدنية وعمران عن أنْ تأخذ به. ولذا فإنّ المسلك الذي يختار سلوكه هو أنّ النبي عليه الصلاة والسلام «ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشُوبها نزعةُ مُلكٍ ولا دعوةٌ لدولة، وأنه لم يكن للنبي (ص) مُلك ولا حكومة، وأنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يُفهَم سياسةً

(1) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص58 ـ 59.
(2) المصدر نفسه، ص62.

من هذه الكلمة ومُرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالِين من الرسل، وما كان مَلِكاً ولا مُؤسِّس دولة»[1].

ولا يفوت عبدَ الرازق الإلماعُ إلى أنّ الرسالة في ذاتها تنطوي على نوع من الزعامة للرسول في قومه، غير أن ذلك النوع من الزعامة أو السلطان لا يشبه من قريب ولا بعيد زعامة الملوك وسلطانهم، وإنما هي زعامة «كاريزمية» مُتأتّية من رهبة الوحي وهيبة رجُلٍ ذي حُظوة عند الله. إنها قوةٌ قدسية يختص الله بها عباده المرسلين، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تُضارِعُها قوة الملوك ولا جبروت السلاطين، وما ذلك إلا لأنّ «ولاية الرسول على قومه ولايةٌ روحية، منشؤُها القلب... وولايةُ الحاكم ولايةٌ مادّية تعتمد إخضاع الجسم... تلك ولايةُ هدايةٍ إلى الله وإرشادٍ إليه، وهذه ولايةُ تدبيرٍ لمصالح الدنيا وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامةٌ دينية وهذه زعامةٌ سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين!»[2].

كما لا يجد عبد الرازق غضاضةً في الإقرار بأن الإسلام وحدةٌ دينية والمسلمين جماعةٌ واحدة، والنبي عليه الصلاة والسلام دعا إلى هذه الوحدة وعمِل لها؛ بل كان إمامها. ومن ثَم فلا اعتراض من جانبِه على أنْ تُسمّى تلك الوحدة الدينية دولةً؛ وإنّما الأمر ذو البال عنده هو معرفة ما إذا كانت زعامة النبي (ص) في قومه زعامةَ وحيٍ ورسالةٍ أم زعامة مُلك وسياسة. وفي هذا الصدد يشير عبد الرازق إلى أنّ ظواهر القرآن تدل على أنّ عمل النبي (ص) السماوي لم يتعدَّ حدود البلاغ المجرّد من كل معاني الملك والسلطان؛ بل إن آياتِه

(1) المصدر نفسه، ص64 ـ 65.

(2) المصدر نفسه، ص69.

مُتضافرةٌ على ذلك، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾[2]... وغير ذلك من الآيات الكثيرة المُتظاهرة على تأكيد هذا المعنى. فالقرآن صريح في أنّ النبي عليه الصلاة والسلام ما كان إلا كإخوانه من الرسل، ولم يكن من مهمته إلا إبلاغ الرسالة، فما كان وكيلاً ولا جبّاراً ولا مسيطراً. ولذا، فإن مَن لم يكن حفيظاً على الناس ولا مسيطراً، فليس بمَلِك؛ وذلك لأنّ من طبيعة المُلك؛ بل من لوازمه، السيطرة والجبروت.

ومِثل القرآن السنّةُ النبوية المطهّرة؛ بل هي أصرحُ وأكثر تشديداً على هذا المعنى، ولا أدلّ على ذلك مما رُوي من أنّ «رجلاً جاء إلى النبي (ص) لحاجةٍ يذكُرها، فلمّا قام بين يديه أخذَتْه رِعدةٌ شديدة ومَهابة، فقال له عليه الصلاة والسلام: «**هَوِّن عليك فإني لست بمَلِك ولا جبّار**»»[3]. وفي الحديث أنه لمّا خُيّر عليه الصلاة والسلام بين أن يكون نبيّاً ملكاً، أو نبيّاً عبداً، اختار بإشارةٍ من جبريل أنْ يكون نبيّاً عبداً[4].

ثم إن ممّا يدعم وجهة النظر التي تقول إن النبي (ص) لم يكن ملكاً ولا زعيماً سياسيًّا وإنه لم يؤسس دولة ولا حكومة من جهة العقل أنه عليه الصلاة والسلام إنما بُعث للناس كافة ولهداية العالم كُلِّه، ومن المعقول «أن يُؤخذ العالم كُلُّه بدينٍ واحد، وأن تنتظم البشريةَ كلَّها وحدةٌ دينية، فأمّا أخْذُ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعُه تحت وحدة سياسية مشتركة؛ فذلك مما يوشك أن يكون

---

(1) سورة الأنعام: الآية 66.

(2) سورة الشورى: الآية 48.

(3) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مصدر سابق، ص76.

(4) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص70 ـ 77.

خارجاً عن الطبيعة البشرية... ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلّى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم... إنما كانت ولاية محمد (ص) على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحُكم. هيهات هيهات، لم يكن ثمت حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة، ولا أغراض الملوك»[1]. ولمّا كانت زعامة النبي (ص) زعامةً دينية لا سياسية؛ فليس لأحد من بعده أن يخلُفه في المقام الديني الذي كان له؛ ذلك لأن الرسالة لا تُورَّث. ناهيك بأنه عليه الصلاة والسلام لَحِق بالرفيق الأعلى من غير أن يُسمّي أحداً يخلُفه من بعده - وإنْ ذهب بعضهم إلى أنه قد سمّى أبا بكر - بل إنه لم يُشِر إلى شيء يُسمى دولة إسلامية طول حياته بحسب عبد الرازق، فإذا ما قلنا إنّ مِن عملِه أنْ يُنشئ دولة، فكيف يترك أمر تلك الدولة مُعمًّى على المسلمين حتى يَرجِعوا من بعده حَيارى يضرب بعضُهم رِقاب بعض، وهو الذي ما رحَل عن الدنيا إلا وقد بلّغ رسالة ربّه وأتمّ دِينه؟!

لذلك يجنح الشيخ عبد الرازق إلى أن الزعامة التي كانت للخلفاء من بعد النبي عليه الصلاة والسلام كانت زعامةً سياسية لا دينية، زعامةَ الحكومة والسلطان لا الدين. وآيةُ ذلك أنّ الصحابة حينما قُبض رسول الله (ص) تداعَوا للتشاور في أمر دولتهم السياسية التي لم يكن لهم من مندوحة عن أن يُقِيموها على أساس الوحدة الدينية التي خلّفها فيهم النبي (ص). وعند عبد الرازق أن المسلمين أيامئذ كانوا يدركون أنهم إنما يُقْدِمون على إقامة حكومة مدنية سياسية دنيوية، ولذلك استحلُّوا الخروج عليها، بله الخلاف في

(1) المصدر نفسه، ص78 ـ 80.

شأنها، وهم يعلمون أنهم يتنازعون في شأن سياسي لا مساس له بالدين ولا بالإيمان. فما من أحد منهم زعم أنّ إمارة المسلمين كانت مقاماً دينيّاً، ولا أنّ الخروج عليها خروجٌ على الدين، إلا أنّ جُملةً من الأسباب اجتمعت عصرئذ، وخلَعت على أبي بكر شيئاً من الصِبغة الدينية، حتى خُيّل لبعض الناس أنه يقوم مقاماً دينيّاً هو نائبٌ فيه عن رسول الله، كما وُجدت الدعوى أن الإمارة على المسلمين هي مركز ديني ونيابةٌ عن صاحب الشرع (ص). ولعل من أهم تلك الأسباب التي نشأت عنها تلك الدعوى ـ من منظار عبد الرازق ـ ما لُقّب به أبو بكر أيامئذ: «خليفة رسول الله»، الذي ارتضاه أبو بكر، واستهلّ به كُتبه، وإن كان غير معلوم مَن الذي ابتدعه. وقد ذهبت الظُنون ببعض الصحابة أنْ تَصوّروا أنّ خلافة أبي بكر للنبي عليه الصلاة والسلام خلافةٌ حقيقية، فطفقوا يَدْعُون أبا بكر «خليفة الله»، قياساً على قولهم إن محمّداً (ص) كان خليفة الله، وأبو بكر خلَفُه؛ إذاً هو خليفةُ الله. ولكنّ أبا بكر غضب من ذلك، قائلاً: «لستُ خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله»[1]. وهذا اللقب برأي عبد الرازق هو الذي حَمَل المسلمين الأوائل على أن ينقادوا لأبي بكر انقياداً دينيًّا كانقيادهم لرسول الله (ص)، لذا رأوا في الخروج عليه ارتداداً عن الإسلام، ومن ثَم كانت حروب الرِدّة، التي يَقطع عبد الرازق بأنها لم تكن إلا حرباً سياسية صِرفة خالَها العامّة دِيناً[2].

وهكذا يخلُص عبد الرازق، في تشخيصه عِلّةَ تمسُّك المسلمين بالخلافة، إلى أنّ لقب «خليفة رسول الله» كان من أكبر أسباب الخَلْط الذي تسرّب إلى عامة المسلمين منذ الصدر الأول، فخُيّل إليهم أن الخلافة مركزٌ ديني ونيابةٌ عن رسول الله (ص). وقد كان من

(1) المصدر نفسه، ص96.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص81 ـ 101.

الطبيعي أن يتلقّى السلاطين ذلك الخطأ، ويُروّجوه في سبيل أن يتخذوا من الدين دِرعاً يحفظون به عُروشهم من أن تُثَلّ، وما يزالون إلى أيامنا هذه يعملون على ذلك، حتى أُلصقت الخلافة بالمباحث الدينية؛ بل غدت من عقائد التوحيد التي ينتقض الإيمان بالمساس بها. والحقُّ ـ من وجهة نظر عبد الرازق ـ أنّ الإسلام بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، فهي «ليست في شيء من الخطط الدينية، كلّا، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كُلّها خططٌ سياسية صِرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يَعرفها ولم يُنكرها، ولا أمَر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة... لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يُسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأنْ يَهدِموا ذلك النظام العتيق الذي ذَلُّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنُوا قواعد مُلكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحُكم»[1].

وقد أثارت دعوى الشيخ عبد الرازق في مختلف الأقطار العربية والإسلامية موجةً غير مسبوقة ولا ملحوقة ـ اللّهم إلا ما أثاره في ما بعد كتاب طه حسين «**في الشعر الجاهلي**» ـ من النقود والردود والدُحوض، ولعل مردّ ذلك إلى أن هذه الأطروحة جاءت في وقت لمّا يكن قد مرّ فيه عامٌ على إلغاء الأتراك للخلافة. وهكذا رأى مشايخ الأزهر الكلاسيكيون أنّ عبد الرازق قد جاء شيئاً إدًّا، وأنّ أطروحته هذه تنبُو عن قواعد الشرع، وتؤدّي إلى مَحو الشخصية الجماعية الإسلامية، كما إلى إسقاط سلسلةٍ من الأحكام الخُلقية والعملية والقضائية والدولية التي

(1) المصدر نفسه، ص103.

تشتمل عليها الشريعة. وقد انبرى كثيرون للردّ على أطروحته، وكان من أبرزهم محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر حسين، ومحمد بخيت المطيعي ومحمد البهي... وغيرهم[1].

والواقع أنّ موضوعة علي عبد الرازق هذه لم تكن بِدْعاً من القول، فقد سبقه إلى ذلك الخوارج الذين نفَوا وجوب نَصْب الإمام أصلاً، وأبو بكر الأصم من المعتزلة، فضلاً عن بيان فقهاء المجلس الوطني التركي الذي جاء مُمهِّداً لإسقاط خلافة بني عثمان. ثم إنّ توسعة العلماء أو مُرونتهم أو ترخُّصهم لناحية نُزوع بعضهم إلى جواز عَقدِ الإمامة لأكثر من إمام، وذَهاب الماوردي نفسِه ـ وهو المعروف بحماسته المُفرطة للخلافة حتى آخَذه إمام الحرمين الجويني على ذلك ـ إلى أنّ الخلافة قد تكون فرض كفاية من بعض النواحي ـ لا فرض عين ـ كلُّ ذلك فتح المجال لاجتهادات من طراز أطروحة الشيخ عبد الرازق[2].

وضِمن هذا التوجُّه الإصلاحي الذي اختاره علي عبد الرازق، برزتْ في ما بعد (عام 1950) أطروحةٌ مُماثلة حطب صاحبُها في الحبل نفسه، هي دعوى خالد محمد خالد. فما مُفادُها، وما أبرز قَسَماتها؟

---

(1) انظر: رَدَّيْ ابن عاشور ومحمد الخضر حسين مُجتمِعَيْن في كتاب: (علي عبد الرازق ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011). وانظر تقديم رضوان السيد للكتاب نفسه، ص9 ـ 25؛ ومحمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصِلتُه بالاستعمار الغربي**، دار الفكر، بيروت، ط6، 1973، ص269 ـ 290.

(2) انظر تقديم رضوان السيد لكتاب: (علي بن محمد البصري الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993، ص12 ـ 13). وانظر إشارة الجويني إلى لاضرورة التمسك بالخلافة في: (رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، مصدر سابق، ص56 ـ 57).

الفصل الرابع

خالد محمد خالد: من هنا نبدأ

يرى خالد محمد خالد أنّ الدين ضرورةٌ اجتماعية في المجتمع الإنساني، مشيراً إلى أنّ الأمم تتفاوت في طرائق انتفاعها بالدين، وفي استلهامِها مبادئَه وتوجيهاتِه. وعنده أنّ بقاء الدين مُتربّعاً على عرشه يتوقف على أمرين: أولُهما تفاعُله المستمرّ مع حاجات الناس على نحوٍ يُمكّن البشرية من أنْ تجد فيه عوناً ونصيراً في مواجهة مشاكلها المستجدّة، وثانيهما احتفاظُه بخصائصه الذاتية الكبرى وأهدافه التي شرعه الله من أجلها، وهي تأمين سعادة الناس.

بَيْدَ أنه ينبغي برأيه التمييز بين الدين الرشيد وبين الكهانة الكئيبة التي ما انفكّت تستغلُّ الدين وتتدثّر بدثاره؛ لِما ترى من تعلُّق الناس به وولائهم له؛ بل إنها تعمل على إذابة شخصية الأمة وتثبيطها وتخذيلها من حيث إنها تَهوي بها في دَرْكٍ سحيق من الخضوع والتبعية والقناعة الزائفة كَيْما يسلس قِيادُها. فالكهانة من وجهة نظره، بقدر ما تهدف إلى تجويع البطون من خلال حثّ الناس على الزهد والتواكل والقناعة السلبية، فإنها تهدف إلى تجويع العقول «وإذا

المجتمع جاع بطنُه وعقله؛ فقد صار مطيّةً ذلولاً لها»[1]؛ ذلك لأنّ الكهانة بحسب خالد ترى في العقل الحرّ أعظم خطرٍ يُهدّد وجودها، وهنا يكمن أحد أهم الفروق بين الكهانة والدين برأيه، وهو أنّ الدين يدعو إلى إضاءة الأنوار، ويُعلي من شأن العقل ويحثُّه على اقتحام كل مناطق الفكر، على حينٍ أن الكهانة لا تستطيع أن تعيش إلا في الظلام[2].

ومن الفروق الكبرى التي لا يُستطاع طمسُها بين الدين والكهانة من وجهة نظره أنّ الدين إنساني بطبعه وشِرعته، ولا كذلك الكهانة، فإنها أنانية بغريزتها: «تتبدى لنا إنسانية الدين في دعوته الحارّة إلى تكريم بني آدم، وتسخير السماوات وما فيها، والأرض بما فيها لذلك الإنسان الذي هو أثمنُ درّة في تاج الكون الكبير»[3]. ومنها أن الدين ديمقراطيُّ النزعة بخلاف الكهانة، فقد اعتاد الكهنة على أن ينحني لهم الناس، وعلى أن يَأمُروا فيُطاعوا ويَسألوا فيُجابوا. فالدين ينادي الناس: ««يا أيها الناس»، ويخاطبهم الحقّ جلّ جلاله: «يا عبادي»، أمّا الكهانة، مُمثَّلةً في خلافةٍ دينية وحكومة دينية، فإنها تكتُب قديماً لوالي مصر قائلةً: «بلّغوا عبيد بابنا العالي»»[4]. ومن تلك الفروق كذلك أنّ الدين يؤمن بالحياة ويتفاعل معها، بينما

---

(1) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط11، 1969، ص66.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص44 ـ 51، و66 ـ 79.

(3) المصدر نفسه، ص75.

(4) المصدر نفسه، ص77. وعن الديمقراطية والشورى لدى خالد، انظر: له، **الدين للشعب**، دار الإسلام للطبع والنشر، القاهرة ـ دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1972، ص29 ـ 35؛ وله أيضاً، **لو شهِدَتْ جِوارهم لَقُلت**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994، ص51 ـ 53.

يجعلها الكهنة أبغض الأشياء إلى قلوب الناس[1].

انطلاقاً من ذلك، يرى خالد محمد خالد في الحكومات الدينية تجربةً فاشلة، معتبراً أنّ في العمل على عودتها نُكوصاً إلى الأوتوقراطية المُرهِقة التي ما استطاعت البشرية أن تتخلّص منها إلا ببالغ المشقة؛ بل إنّ في ذلك برأيه مُجازفةً بالدين تُعرّض نقاوته وسلامته وصفاءه للخطر، وهذا ما دفعه إلى مناقشة هذا الرأي الذي ينادي ذوُوه بإقامة حكومة دينية تحكُم بما أنزل الله، وغايتُه من وراء ذلك ـ على نحو ما يومئ ـ الحُؤول دُون عودة الشعب إلى الوراء بدل أن يتقدّم، وصيانةُ الدين وإبقاؤه بعيداً عن مهبّ العواصف والذاريات في هذا العالم الذي تتقدم أممُه إلى الأمام: «أنمضي قُدماً، أم ننتكس إلى الوراء؟... أنمزج الدين بالدولة، فنفقد الدولة ونفقد الدين، أم يعمل كلٌّ منهما في ميدانه، فنربحهما معاً، ونربح أنفسنا ومستقبلنا؟»[2]. على أنه لا ينفكّ يُنبّه على أنّه ليس يقصد في نقده للحكومة الدينية إلى الحَطّ من قدر الدين ولا إلى المُضاءلة من شأنه، وإنما همُّه دفعُ الأخطار التي تتهدّده حينما يُدعى إلى تحمّل مسؤولية الأخطاء الفاحشة التي تجترحها الحكومة التي تستغلّه وتتلبّس لَبوسه، ولا أدلّ على ذلك ـ من وجهة نظره ـ ممّا حدث للمسيحية عندما حوّلتها الكنيسة إلى دولة وسلطان، واقترفت باسمها أشدّ أصناف البغي والقسوة، فكان أنْ ثار الناس على المسيحية وعلى الكنيسة واتخذوهما هُزُواً ولعباً، وخلعوا عنهم كل ما كان للدين من عهد وطاعة[3].

---

(1) حول الفروق بين الدين والكهانة، انظر: خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، مصدر سابق، ص75 ـ 81.

(2) المصدر نفسه، ص150 ـ 151.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص151 ـ 154.

كما يعرض خالد، في سياق هجومه على الحكومة الدينية، لطبيعة الدين وطبيعة الحكومة الدينية، ليتبيّن من ذلك إذا ما كانا يتواءمان ويتداخلان، أم لا. فيَنزعُ إلى أنّ من خصائص الدين ـ قبل أن تُخالطه الكهانات والخرافات ـ تحريرُ البشر من التسلُّط والاستغلال، والعدلُ في الحكم والإحسان في العمل: «فهل اتسمت الحكومات الدينية بهذه السمة في تاريخها الطويل؟!»[1]. ثم إن الدين يدعو إلى الحب، ويُثني على المُتحابّين في الله، ويعمل على توحيد البشر وجمعِهم على قلب رجلٍ واحد، على حين ما فتئت الحكومات الدينية تعمل على نشر الشحناء والبغضاء والتخاصم بين الناس وتمزيق صفوفهم والتفريق في ما بينهم. ولذا فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام ـ كما يشير خالد ـ يُحسّ إحساساً واضحاً بمهمته: أنه هادٍ وبشيرٌ وليس رئيس حكومة ولا جباراً في الأرض، والنصوصُ متضافرة متظاهرة على ذلك. فقد عَرضوا عليه يوماً أنْ يجعلوا له مِثل ما للحكام والأباطرة، ففزع وقال: «لست كأحدهم. إنما أنا رحمة مُهداة»[2]. ورُوي أن عُمر دخل عليه يوماً فوجده مضطجعاً على حصيرٍ قد أثّرت في جنبه، فقال له: «أفلا تتخذ لك فراشاً وَطِيئاً يا رسول الله؟» فأجابه (ص): «مهلاً يا عمر، أتظنُّها كِسروية؟ إنها نُبوةٌ لا مُلك»[3].

وهذا ما يدل بحسب خالد على أن وظيفة الرسول هي النبوة لا المُلك، والهداية لا الحُكم. وعلى الرغم من أنّ الأستاذ خالداً يُقرّ بأنّ الرسول عليه الصلاة والسلام قد عقد المعاهدات، وقاد الجيش،

(1) المصدر نفسه، ص156.
(2) المصدر نفسه، ص157.
(3) المصدر نفسه.

ومارس كثيراً من مظاهر السلطة ومخايل الملك التي يمارسها الحكام، فإنه يَقطع بأنّ «هذا لا يعني أنّ ثمة طرازاً خاصّاً من الحكومات يعتبره الدِينُ بعض أركانه وفرائضه، بحيث إذا لم يقم يكون قد انهدّ منه رُكن وسقطت فريضة؛ بل كلُّ حكومة تُحقّق الغرض من قيامها ـ وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة ـ يُباركها الدين ويعترف بها»[1]. لِذلك، ما كان الرسول (ص) حريصاً على أن يُمثّل شخصية الحاكم؛ فإنّ مقام النبوة أرفعُ من كل مقام، لولا أنّ الضرورات الاجتماعية ألجأته إلى ذلك ليحقّق المنفعة والسعادة لمجتمعه. من ثَم نراه عليه الصلاة والسلام ينفض يده من أكثر شؤون الدنيا التي كان بإمكان الناس أن يجدوا لها تصريفاً، قائلاً لهم: «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم**». وتفسيرُ خالد لنجاح تجارب حكومات الخلفاء الراشدين، بخاصة حكومتَي أبي بكر وعمر، أنّ ذلك أمرٌ لا يعدو أن يكون توفيقاً خاصّاً صادَف أبا بكر وعمر، وجعل لِتَينك الحُكومتين تاريخاً مجيداً فريداً، ولكنه «لا ينهض دليلاً مُناقضاً لرأينا في فساد الحكومة الدينية؛ لأنّ هذا الطراز الرفيع من الحكم ـ فضلاً عن نُدرته التي تكاد تجعله وسط مئات من الشواهد الأخرى ظاهرةً غير طبيعية ـ يعتمد على الكفاية الشخصية والكمال الذاتي اللذين كان يتمتع بهما رؤساء تلك الحكومات... بدليل أنه عندما تُوفّي عمر وجاء عثمان، ذهبت تلك المقاييس المثالية والخصائص الرشيدة التي كانت تتّشح بها الحكومة، وحلّت مكانها أخطاءٌ أودتْ بحياة عثمان، وفتحت على المسلمين أبواب عاصفةٍ هوجاء»[2]. وانتهى الأمر بعد ذلك ـ بحسب خالد ـ إلى تنافُس دموي على السلطة وفتنةٍ بين القادة والمقُودين، وبين القادة بعضِهم وبعض، وإلى نوعٍ من الحُكم لا

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص158.

يمتّ إلى الدين بوشيجة، وإن ادّعى أصحابُه أنه حُكم الله ورسولِه.

وعليه، فإذا كانت طبيعة الدين وغايته ـ كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام «نبوّة لا ملك»، فما حاجة الدين إلى أنْ يكُون دولة، يتساءل خالد؟! وكيف يمكن أن يكون الدينُ دولةً وهو عبارةٌ عن حقائقَ ثابتةٍ خالدة لا تقبل التبدّل ولا التغيُّر، على حين أن الدولة مجموعةُ نُظم خاضعة لعوامل التطور والتبدل والتحوير والتغيير، وهي بنُظُمِها دائبةِ التغيير عُرضةٌ للنقد والتجريح وللسقوط والهزائم والاستعمار، فكيف نُعرّض الدين لمثل هذه المَهابّ؟![1].

وفي هذا السياق يلحظ خالد أنّ المبرّرات التي يسُوقها القائلون بوجوب قيام حكومة دينية الذين يريدون أن يجعلوا الدين دولة، تنحصر في ثلاثةٍ رئيسة:

الأول: تحريرُ البلاد وصيانةُ استقلالها وإنعاشُ أهلها: ومن وجهة نظره أنه لا يُشترط لتحرير البلاد وتحقيق استقلالها ونهضتها أن تقوم به حكومة دينية، إذ إنّ أي حكومة مدنية «قومية» قادرةٌ على تحقيق ذلك؛ بل إنها أقدرُ عليه من حكومة دينية؛ بسببٍ من أنها تُمثّل وحدة الأمة بمختلف طوائفها تمثيلاً كاملاً، ولا كذلك الحكومةُ الدينية الطائفية[2].

الثاني: إقامة الحدود: وفي هذا الصدد يرى خالد أنّ الحدود الكثيرة في الإسلام موقوفةٌ عن العمل ولا مجال لإقامتها في أيامنا هذه: أما حدّ السرقة فقد عطّله عُمر عام المجاعة، وصار ذلك سُنّةً من بعده، حتى إنّ أحمد بن حنبل سُئل عن رجلٍ سرَق محتاجاً: أيُقام عليه الحدّ؟ فأجاب: «لَعَمري لا أقطعُه إذا حمَلَته الحاجة،

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص154 ـ 159.

(2) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص159 ـ 160.

والناسُ في شدّة ومجاعة»[1]. ولذا فما دام الناس في فاقةٍ ومجاعة؛ فإن حدّ السرقة موقوف حتى يَنزل الرخاء، ويوم ينزل لن تجد سارقاً؛ دَعْ أنّ قَطع اليد السارقة ليس يحتاج تنفيذه ـ برأي خالد ـ إلى قيام حكومة دينية؛ فإنّ مادةً قانونية واحدة تستطيع أن تحُلّ محلها، وتُبطل الضرورة الداعية إليها.

وأما حدّ الزنا، فإنّ أمر إقامتِه نفسَه يحمل في ذاته موانعَ تنفيذه؛ لِما اشتُرط فيه من شُروطٍ تكاد تجعل من المستحيل تنفيذه. وبسبب هذه الشروط ـ العراقيل التي وضعها الشارع نفسُه في طريق هذا الحدّ، رأفةً بالناس ورحمة بهم، لا نكاد نجد على امتداد عهد الرسول والخلفاء من بعده إلا حالاتٍ معدودةً طُبّق فيها هذا الحدّ. ومثلُ ذلك حدُّ الخمر من حيث شروطُه وعراقيلُ تنفيذِه بل واستحالتُه، دَعْ أنّه حدٌّ يسيرٌ، فقد رُوي عن بعض الصحابة أنه قال: «كُنّا نُؤتى بالشارب في عهد رسول الله (ص)، فنقُوم بضربه بأيدينا وأطراف ثيابنا»[2]، على نحوٍ جعلَ بعض الفقهاء يَنزِعُون إلى أنّ عقوبة الخمر تدخُل في باب التعزير لا الحدود، وللحاكم أن يُعيّن مقدارها.

وفي هذا المجال يسوق خالد بعض النصوص التي تدعم وجهة نظره لناحية التهوين من شأن هذا المُتكَأ الذي يستند إليه دُعاة إقامة حكومة دينية في تبرير مذهبهم، من مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «**ادرؤُوا الحدود بالشُّبهات**»[3]، وأنه جاءه رجلٌ مُعترِفاً له بأنه قد سرق، فقال له عليه الصلاة والسلام: «**ما إخالُك سرقت**»[4]،

(1) المصدر نفسه، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص163.

(3) المصدر نفسه، ص163 ـ 164.

(4) المصدر نفسه، ص164.

كما جاءه آخرُ قد زنى، طالباً إقامة الحدّ عليه، فقال له: «**ما إخالك زنيت**»[1]، ويقول الإمام أحمد، وهو المعروف بتشدُّده في الأحكام وبنقليّتِه أو نصّيتِه الغالية: «لا بأس بتلقين السارق ليَرجِع عن إقراره»[2]. ومثلُه ما ذكره الفقيه الحنبلي ابن قدامة في **المُغني** من أنه «أُتي برجُلٍ سارق إلى عمر، فقال له: «أسرقتَ؟ قل: لا»، فقال: «لا»، فتركه عُمر ولم يُقِم عليه حدّاً»[3].

الثالث: القضاء على الرذائل: وعند خالد أنْ ليست قوانين الدولة هي التي تهَبُنا نقاوة النفس وسلامة الطويّة، فما أسهلَ مُغافلة القوانين واقتراف شتّى فنون الرذائل من وراء ظهرها وبالتحايل عليها؛ بل إن مكافحة الإثم بالقانون أمرٌ يدفع كثيرين إلى تذوُّقه ومُقارفته، لأنّ الممنوع دائماً مرغوب: «فالدين وحده ـ من غير أن يكون دولة ـ هو القادر على أن يُوقظ في ضمائرنا واعظَ الله... وإنّ نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة لَيكونان أرسخَ قدَماً وأقومَ سبيلاً حين يسلُك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحِجاج الهادئ والمنطق الرصين. أمّا حين تتحوّل هذه الوسائل إلى سَوط الحكومة الدينية وسيفها، فإنّ الفضيلة آنئذٍ تُصاب بجزع أليم»[4].

وإذ يشير خالد إلى أنّ ما يعنيه بالحكومة الدينية هو تلك الحكومة «التي تعتمد على سُلطة مبهمة غامضة، ولا تقوم على أُسسٍ دستورية واضحة تُحدّد تبعاتِها والتزاماتها حيال الشعب كما هو شأن الحكومات القومية»[5]، فإنه يرى أنها ـ وإنْ ظفرت بهذه التسمية التي

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص160 ـ 161.
(5) المصدر نفسه، ص173.

تُوهم أنّ لها صِلةً بالدين ـ لا تَستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ولا من سُنّة رسوله، وإنما من نفسيّة الحاكمين وأطماعهم، ومن سماتها الرئيسة أنها تقُوم على الغموض المطلق، ورفضِ النقد، والغرور المقدّس، والجمود، والقسوة والوحدانية المطلقة، على نحو ما يمكن استقاؤه من قول الحجّاج في خُطبته العصماء التي ألقاها ويداه تقطران من دم سعيد بن جبير: «أمّا بعد، فإنّ الإمام ظِلُّ الله في الأرض، وأنا امتدادٌ لهذا الظل إليكم. فمَن نازَعنا في هذا الأمر، فقد جعَل نفسه نِدّاً وشريكاً، ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[1][2].

وهكذا، يرى خالد أنّ الحكومة الدينية سِتارٌ حديدي يُخفي وراءه جحيماً وفوضى، فقد ابتُكرت في الحكومات الدينية المسيحية وسائل التعذيب التي لا تخطر للشيطان نفسِه ببال (الخازوق، ووتد التشهير، وصَلْم الآذان، وحرق العلماء بالنار وهم أحياء...): «وفي الحكومات الدينية الإسلامية حدثت أهوالٌ مروّعة، حتى إنّ حاكماً دينيّاً واحداً ـ وهو الحجّاج ـ أباد البقية الكريمة الصالحة من صحابة رسول الله ومُقتفي آثاره ومَعالِمه، حتى قال فيه عمر بن عبد العزيز: «لو جاءت كلُّ أمّةٍ بخطاياها، وجِئنا نحن بالحجّاج؛ لَرَجَحْناهم»»[3].

إن وظيفة الدين عند خالد هي هدايةُ الناس وإرشادُهم إلى أنبل وأسمى ما في الحياة من مُثلٍ وفضائل، وتبليغُ كلمات الله التي تهدي إلى الحق والصلاح والفضيلة، على حين أنّ وظيفة الدولة هي رعايةُ المصالح المدنية للمواطنين، وتنظيمُ معيشتهم، وتأمينُ أسباب الحياة

(1) سورة الحج: الآية 31.

(2) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، مصدر سابق، ص168. وانظر سمات الدولة الدينية في: المصدر نفسه، ص164 ـ 170.

(3) المصدر نفسه، ص170 ـ 171.

لهم، والمحافظةُ على سلامة الوطن... إلخ. ومن خلال المُقابَلة بين وظيفتَي كُلٍّ من الدين والدولة، يمكننا استظهار الفروق الكبرى بين اختصاص رجل الدين ورجل الدولة، فاختصاص رجل الدين أن يُعنى بالنفس الإنسانية ويعمل على تزكيتها والسُموق بها درجاتٍ في سُلّم القِيم والفضائل، ووسيلتُه في سبيل تحقيق ذلك الوعظُ والإرشادُ والنصحُ بالتي هي أحسن، وأمّا اختصاصُ رجل الدولة فهو حمايةُ القانون والسهرُ على تنفيذه بما يخدم مصالح الأمّة، ووسيلتُه في ذلك الإكراهُ والعقاب. فهل يستطيع رجل الدين أن يصبح رجل دولة، بمعنى أن يكُون من حقّه استعمالُ الإكراه وإنزالُ العقاب؟. والجواب ـ كما يجزم خالد ـ قطعاً: لا، وآيةُ ذلك نصوصُ الشرع الكثيرة المُتظاهرة على أنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]. فإنْ قال رجل الدين إنه يريد أن يكون رجل حكومةٍ ودولة بُغية حماية الدين من أعدائه؛ فجواب ذلك ـ عند خالد ـ هو أنّ الدولة القومية تحمي عقائد الدين وتصونها، ومن ثَم تنتفي الحاجة إلى قيام حكومة دينية. وبذا يخلُص خالد إلى أنّ أجلّ خدمةٍ نؤدّيها للدين هي «أن نجعله قريباً من قلوب الناس، عميقاً في نفوسهم، ونُطعّم الدولة والمجتمع بروحه الحيّ ومعنوياته الفاضلة، لا أنْ نأتي بحكومة تستغلّه في تقديس ذاتها وتبرير أطماعها... الدين يجب أن يظلّ كما أراده ربُّه: نُبوّةً لا مُلكاً، وهدايةً لا حكومة، وموعظةً لا سَوطاً. وإنّ فصله عن السياسة وتحليقه فوقها خيرُ عاملٍ لبقاء نقاوته وطُهره»[2].

والواقع أنّ أفكار خالد هذه ما سَلِمت من النقد الهادئ حيناً، والحادّ والجارح أحياناً، فضلاً عن أنه استُدعي للتحقيق معه من قِبل

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، مصدر سابق، ص183 ـ 184.

النيابة العامة في مصر[1]، إذ كان كتابُه «**من هنا نبدأ**» أحد ثلاثة كُتب أحدثتْ دويّاً كبيراً في الأوساط الفكرية الإسلامية، هي إلى كتابه: «**الإسلام وأصول الحكم**» لعلي عبد الرازق، و«**في الشعر الجاهلي**»، لطه حسين. فقد انبرى العديد من الباحثين للردّ على أطروحة خالد ولتفنيد أفكاره ودعاويه، وكان من أبرز هؤلاء: محمد الغزالي بكتابه «**من هنا نعلم**»، ومحمد فريد وجدي بمقالته في مجلة **الأزهر** «ليس من هنا نبدأ»، والقرضاوي الذي اتّهمه بأنه جرّد الإسلام من التشريع، كما جرّده من الأخلاق حينما اعتبر أنّ الأخلاق المدنية أهدى[2].

بَيد أنّ الأستاذ خالداً قد رجع في ما بعدُ عن كثيرٍ من أفكاره وذلك في كتابه: **الدولة في الإسلام**، مؤكّداً أنه قد جانَب الصواب إذ جنَح إلى أنّ الإسلام دِينٌ لا دولة، وأنه ليس في حاجة إلى أن يكُون دولة. يقول خالد بعد المُراجعة: «وكان خطئي أنّي عمّمتُ الحديث حتى شمل الحكومة الإسلامية... ولم أكن يومئذ أخدَع نفسي ولا أُزيّف اقتناعي، فليس ذلك والحمد لله من طبيعتي، إنما كنت مُقتنعاً بما أكتُب مؤمناً بصوابه»[3]. وفي هذا السياق يردُّ خالد

---

(1) انظر قصة التحقيق مع خالد محمد خالد في كتابه: **قصتي مع الحياة**، دار أخبار اليوم، لا ط، لا مكان، لا تا، ص350 ـ 369.

(2) انظر: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمّتنا**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1983، ص57 ـ 58؛ وله أيضاً، **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغرّبين**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(3)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، ص89؛ وله كذلك، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ص21 ـ 22.

(3) خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2004، ص7 ـ 9.

المقدّمات والبواعث الفكرية التي أوصلته إلى موقفه «القديم» من الحكومة الدينية إلى عاملَين: **أولهما** تأثُّره بما قرأه عن الحكومة الدينية المسيحية في أوروبا، **وثانيهما** ما رآه من سلوك المُتديّنين في مصر لناحية اللجوء إلى العنف في مواجهة الآخر المُفارق أيديولوجيًّا، وعلى وجه التحديد «التنظيم السرّي» الذي انبثق من حركة الإخوان المسلمين: «كان الخطأ الأول مُضاهاتي الحكوماتِ الدينيةَ الكنَسية بحُكم الإسلام، وكان الخطأ الثاني تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرّي باسم الإسلام. وفي كِلا الخطأين كان هناك خطأ في المنهج ذاتِه»[1]. وهكذا عاد الرجُل يقول إنّ الإسلام دِينٌ ودولة، مُقِيماً الحُجّة على ذلك بأدلّة من التاريخ ومن الكِتاب والسُنّة والإجماع والعقل.

(1) المصدر نفسه، ص13. ولمزيد من التفصيل انظر: له، **قصتي مع الحياة**، مصدر سابق، ص370 ـ 377.

القسم الثالث

الإحيائية الإسلامية

ظهورها وأفكارها

توطئة: ظروف انبعاث الإحيائية الإسلامية المعاصرة

يدأب العديد من الدارسين على التأريخ لانبعاث الإحيائية[1] الإسلامية المعاصرة بأنها بدأتْ بالظهور في عشرينات القرن المنصرم، وذلك على خلفية قطيعةٍ تدريجية مع المدرسة الإصلاحية

---

(1) الإحيائية الإسلامية: «تشير إلى ظاهرة العودة إلى الإسلام باعتباره نسقاً كلّيا يتضمن أنساقاً فرعية عدة (اقتصادية وقانونية وسياسية وقيمية)، وهذه الأنساق قادرةٌ على مواجهة متغيّرات العصر بكل أنماطها وتفاعلاتها باعتباره نموذجاً كاملاً وأصيلاً للتطور الحضاري للمجتمع العربي والمصري [والإسلامي]، وهذه الأنساق ذات الطابع الكُلّي والشامل تُمثّل بهذه المثابة طرحاً مُضاداً للإطار الحضاري الغربي الذي تم من خلاله نفيُ الثقافة الإسلامية والهوية الحضارية للمجتمع المصري الإسلامي». (نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ط، لا تا، ص36). فالإحياء هو «استعادة للوعي وإعادة فهم وتقويم وتجديد التراث والقيم والأفكار؛ بل للإيمان الديني نفسِه، بعد حِقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الإسلاميَّيْن». (برهان غليون، **نقد السياسة**، مصدر سابق، ص264).

الإسلامية، فِكراً وممارسات. ففي عشرينات القرن الماضي بدا أنّ ثمة خللاً قد طرأ على ميدانَين رئيسين كان الإصلاحيون يُعوّلون على تحقيق إنجازاتٍ فيهما: العلاقة مع الغرب أو النظرة إليه، والتحالف مع الدولة الوطنية ورجالاتها. فقد درج مُفكّرو الإصلاحية في التعامل مع الغرب على التمييز بين ما هو ثقافي وتِقني لديه من جهة، وما هو سياسيّ من جهة أخرى. وبناءً على هذا التمييز، رأوا ألّا مانع من الإفادة من منتجات الحضارة الغربية باعتبار أنها حضارةٌ عالمية، وليس يجوز الانغلاق على الذات وإيصاد الأبواب في وجه كُل ما هو غربي؛ بتعلّة ما يُظهره الغرب وما يُبطنه من عُدوانية تجاه الإسلام والمسلمين؛ بل إنّ بالإمكان مواجهة هذه العدوانية السياسية بالاعتماد على ما نُفيده من هذه المُنجزات الحضارية والتقنية الغربية. غير أنّ إيغال الغرب في عُدوانيّته إزاء العالم الإسلامي في بدايات القرن العشرين التي تجلّت في السيطرة على معظم ديار الإسلام ثم إسقاط الخلافة الإسلامية، شوكةِ المسلمين المُقدّسة وجامعةِ أواصرهم وحارسة دِينهم، دفع كثيراً من رُوّاد الفكر الإصلاحي من تلامذة محمد عبده إلى إعادة النظر في نظرتهم إلى الغرب. وبذا غدَوا يرون أنّ العلّة في السياسات الغربية العدوانية تجاه الإسلام وأهله تكمُن في العقلية الغربية وفي الثقافة الغربية، وليست عائدةً إلى نزعةٍ استعمارية لدى الغرب ولا إلى مجرّد اصطراعات بين الدول الغربية في ما بينها حول السيطرة والنفوذ، من ثَم فلا وجاهة للتفرقة بين الثقافي ـ الحضاري والسياسي لدى الغرب. وهكذا عُدنا نرى مُفكّراً إصلاحيّاً من طراز محمد رشيد رضا، أحد أبرز تلامذة محمد عبده، يتحوّل من إصلاحيّته المعهودة في الثقافة والسياسة إلى داعيةٍ للحفاظ على الهُويّة المُهدَّدة، وإلى مُناضلٍ في وجه أطماع الغرب «الإمبريالي» الذي يستهدف خيرات بلاد المسلمين وثرواتِهم؛ بل ودِينهم. ومِن رَحِم أفكار رشيد رضا الجديدة هذه ـ بعد التحوُّل

والنكوص ـ خرجت الأفكار الأولى والملامح الجَنينية للإحيائية الإسلامية المعاصرة، التي كانت بداية ظُهورها رسميًّا بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين، ويتزعّمها حسن البنا[1].

(1) انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص171 ـ 183؛ ونبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف**، مصدر سابق، ص37 ـ 41.

الفصل الأول

الإخوان المسلمون وتوجُّهاتهم الأولى

أولاً: حسن البنا: الأفكار التأسيسيّة

في عالمٍ قد أصابته تخمةٌ بالدعوات، ما بين سياسيةٍ ووطنية وقومية وعسكرية واقتصادية، انبلجت دعوةُ الإخوان المسلمين التي يختار مؤسسُها حسن البنا أن يصفها بأنها: إسلامية، وعنده أنّ الإسلام معنًى شاملٌ ينتظم شؤونَ الحياة كافةً، وله فتواهُ في كلّ شأنٍ منها، فيضع له نظاماً دقيقاً مُحْكَماً، ولا يقف مكتوفاً أمام المشكلات الحيوية التي يعانيها البشر، وليس شأنه مقصوراً على شؤون العبادات والروحانيات فحسب؛ بل يشمل مختلف مناحي الحياة. على هذا النحو يفهم الإخوان الإسلام فهماً رحباً ينتظم شؤون الدنيا والآخرة.

إن مثل الأمم في قُوّتها وضعفها، وصِحّتها وسقمها، مثلُ الأفراد سواءٌ بسواء، بحسب الأستاذ البنّا؛ فمثلما تنتاب العللُ الفرد وتُهدّد الأسقامُ بِنيته القوية، فكذلك الأممُ «تعترضها حوادثُ الزمن

بما يُهدّد كِيانها ويُصدّع بنيانها ويسري في مظاهر قُوّتها سريان الداء، ولا يزال يُلحّ عليها ويتشبّث بها حتى ينالَ منها، فتبدو هزيلةً ضعيفة يطمع فيها الطامعون»[1].

وأما داءُ «الأمم الشرقية» على نحو ما يُسمّيها البنا، فإنه برأيه متشعبُ المناحي كثيرُ الأعراض، فهي مُصابةٌ في الناحية السياسية بالاستعمار من طرف أعدائها، وبالخصومةِ والحزبية والفُرقة من طرف أبنائها، وفي ناحيتها الاقتصادية مُصابةٌ باستيلاء الشركات الأجنبية على خيراتها وثرواتها، ومن الناحية الفكرية مُصابةٌ بالفوضى والإلحاد الذي لا ينفكّ يعمل هدماً وتحطيماً لعقائدها ومُثلها العليا، وأما من الناحية الاجتماعية فمُصابةٌ بالتقليد الغربي الذي يجري في مناحي حياتها جريان السُمّ في الدماء، وبالقوانين الوضعية التي لن تُغْني يوماً عن القوانين السماوية التي وضعها الخالق، فضلاً عن الإباحية في أخلاقها وعاداتها، والتحلُّل من الفضائل الإنسانية التي ورثتها عن أسلافها، والفوضى في سياستها التربوية والتعليمية التي تحُول دون توجيه نَشئِها ورجال مُستقبلها وحمَلة أمانة النهوض بها التوجيه الصحيح. وفي ناحيتها النفسية مُصابةٌ بيأسٍ قاتل، وجُبنٍ فاضح، وخُمول مُميت، وخُنوثة فاشية وأنانية ظاهرة... إلخ: «وماذا يُرجى من أمّةٍ اجتمعتْ على غَزوِها كلُّ هذه العوامل؟!.. إنّ داءاً واحداً من هذه الأدواء يكفي لقتل أمةٍ متظاهرة، فكيف وقد تفشّت جميعاً في أمة على حِدة؟ لولا مناعةٌ وحصانة وجلادة وشِدّةٌ في هذه الأمم الشرقية التي جاذَبها خصومُها حبل العداء من بعيد، ودأبوا على تلقيحها بجراثيم هذه الأمراض زمناً طويلاً حتى باضت وأفرخت،

---

(1) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط3، 1984، ص27.

لولا ذلك لَعفَتْ آثارُها ولَبادت من الوجود»[1].

هذا هو التشخيص الذي يُقدّمه الإخوان في عِلل هذه الأمة، لكنْ مع ذلك لا يعرف اليأس إلى قلوبهم سبيلاً، على نحو ما يؤكد البنا؛ ذلك أنّ كل ما حولنا برأيه يُبشّر بالأمل على الرغم من تشاؤم المُتشائمين. فقد أتى على الأمم الشرقية حينٌ من الدهر جمدتْ حتى ملّها الجُمود، ولكنها اليوم تغلي غلياناً بيقظةٍ عامة تشمل مختلف نواحي الحياة فيها، ولولا أنّ القيود ثقيلةٌ من ناحية، ولولا الفوضى في التوجيه من ناحية أخرى، لَكان أثرُ هذه اليقظة أكثر جلاءً وفعاليةً. على أنّ هذه القيود لن تدوم أبد الدهر؛ فإنما «الدهرُ قُلّبٌ» بحسب البنا. أمّا وسيلة الإخوان إلى تحقيق نهضة الأمة، فهي تقوم على أركانٍ ثلاثة تتمحور حولها فكرةُ الإخوان: **أولها** المنهاج الصحيح، **وثانيها** العاملون المؤمنون، **وثالثها** القيادة الحازمة الموثوق بها[2].

ويَنزِعُ البنّا إلى أنّ القرآن كتابٌ جامع يحوي أصول العقائد، وكُلّيات الشرائع الدنيوية، وأسس المصالح الاجتماعية، وفيه أوامرُ ونَواهٍ، وهو يُقيم المسلمين أوصياءَ على البشرية، ويمنحهم حقّ الهيمنة والسيادة على العالم كُلِّه لخدمة هذه الوصاية النبيلة: «مهمتنا سيادةُ الدنيا وإرشادُ الإنسانية كُلها إلى نُظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي لا يمكن بغيرها أن يسعد الناس»[3]. فعنده أنّ الله قد اختار المسلمين واجتباهم دون الناس ليكونوا هم سُوّاس خَلقِه، وخُلفاءَه في أرضه، وأُمناءه على شرعِه، ووَرَثة رسوله عليه الصلاة والسلام

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص27 ـ 30.

(3) المصدر نفسه، «إلى أي شيء ندعو الناس؟»، ص37.

في دعوته، ومهّد لهم الدين في سبيل ذلك، وأحكم التشريع، ويسّر الأحكام على نحوٍ تكُون فيه صالحةً لكل زمان ومكان، بحيث يتقبّلها الناس أجمعون. لذا فإن الإخوان يعتقدون ـ كما يشير البنا ـ أنّ الله حينما أنزل القرآن ورضي للناس الإسلام، وضع في هذا الدين القواعد الكُلّية والأصول العامة الشاملة اللّازمة لحياة الأمم ونهضتها وسعادتها؛ فإننا إذا ما أمعنّا النظر في تعاليمه، وجدناه قد وضع أصحّ القواعد وأنسب النظم وأدقّ القوانين لحياة الأمم في نُشوئها وقُوّتها وضعفها، وحياة الأسرة في تكوينها وانحلالها؛ بل وحياة الفرد رجُلاً وامرأة. من هذا المنطلق، فإنّ المهمّة الجُلّى التي نذر الإخوان أنفسهم لها ـ وَفْق البنا ـ هي مُطالبة الناس بأن يعملوا على أن تكُون قواعد الإسلام وتعاليمُه هي الأصول التي عليها تُبنى نهضة الشرق الحديث في مختلف نواحي الحياة وشؤونها[1].

غير أن ثمة محاذيرَ في هذا السبيل لا يفوت الأستاذَ البنا الإلماعُ إليها؛ فإنّ أخشى ما يخشاه الإخوان ـ على نحو ما يرى ـ هو أن تندفع الشعوب الإسلامية في تيار التقليد، فتُرقّع نهضتها بتلك النُظم البالية التي أثبتت التجربة فسادها وعدم صلاحيتها. ولمّا كان لكل أمّة قانونُها الذي يتحاكم إليه أبناؤها، فمن الواجب أن يكون دستور الأمة الإسلامية مُستمَدًّا من الشريعة الإسلامية: «وإنّ في الشريعة الإسلامية وفي ما وضعه المُشترعون المسلمون ما يسدّ الثغرة، ويفي بالحاجة، وينقع الغلّة ويؤدّي إلى أفضل النتائج والثمرات»[2]، لكنّ المسلمين في أيامنا ـ حسبما يرى ـ قد استبدلوا أحكام القرآن بغيرها، وجعلوا ما وضعه الأجانب من الفرنسيين

(1) انظر: المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص93 ـ 95.

(2) المصدر نفسه، «إلى أي شيء ندعو الناس؟»، ص48.

والرومان وغيرهم أساساً لتشريعهم ومصدراً لأحكامهم، وبذا تعطّلت أحكام القرآن[1].

والغرض الأول الذي يرمي إليه الإخوان ـ كما يشير البنا ـ ويعتقدون أنه الأساس الأول الذي تُبنى عليه نهضات الأمم والشعوب هو التربيةُ الصحيحة: تربيةُ النفوس، وتجديد الأرواح وتقويةُ الأخلاق. وباستعراض الإخوان لطرائق الوصول إلى ذلك، لم يجدوا فيها ما هو أقربُ ولا أجدى من الفكرة الدينية والاستمساك بأهداب الدين الذي يُحيي الضمير، ويُوقظ الشعور، وينبّه القلوب والعقول، ويَدَعُّ النفوس عن المآثم والرذائل دَعّاً، ويُجنّبها طريق الزَّلَل، ويُبصّرها سبيلَي الخير والشرّ. فعلى حين أنّ بعض الناس رأوا أنْ يُصلحوا أخلاق الأمة عن طريق العلم والثقافة، ورأى آخرون أن السياسة هي الطريق إلى الإصلاح..، فإنّ الإخوان المسلمين يرون أنّ أفعل الوسائل في إصلاح نفوس الأمم إنما هو الدين، ويرون إلى ذلك أنّ الإسلام قد جمع كل هذه الوسائل. فالإخوان يريدون بناء: الفردِ المسلم، فالبيتِ المسلم، فالشعبِ المسلم، فالحكومةِ المسلمة، وصولاً إلى الوطن المسلم الكبير «الإمبراطورية الإسلامية»[2].

1) الإخوان المسلمون والسياسة

في مَعرِض تفنيد حسن البنا لبعض الدعاوي التي تتهم الإخوان بأنهم قوم سياسيون أُولي دعوةٍ سياسية، ولهم مآربُ من وراء ذلك، يؤكد أنّ غاية ما يقصد إليه الإخوان إنما هو دعوة الناس إلى الإسلام وإلى تعاليمه وأحكامه وهُداه: «فإنْ كان هذا من السياسة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، «هل نحن قوم عمليون؟»، ص84 ـ 87.

(2) انظر: المصدر نفسه، «دعوتنا في طور جديد»، ص232 ـ 237.

عندكم فهذه سياستنا، وإن كان مَن يدعوكم إلى هذه المبادئ سياسيّاً فنحن أعرقُ الناس ـ والحمد لله ـ في السياسة، وإنْ شئتم أن تُسمُّوا ذلك سياسةً فقولوا ما شئتم، فلن تضُرّنا الأسماء متى وضحتْ المُسمّيات»[1].

ومن أهم الأصول الاجتماعية التي جاء بها الإسلام ـ برأي البنا ـ اعتبار الدولة مُمثِّلةً للفكرة وقائمةً على حمايتها، ومسؤولةً عن تحقيق أهدافها في المجتمع الخاص وإبلاغها إلى الناس جميعاً. وبهذا خالف النظامُ القرآني غيره من النُظم الوضعية والفلسفات النظرية، إذ لم يترُك مبادئه وتعاليمه نظرياتٍ في النفوس ولا آراءً في الكتب ولا كلماتٍ على الأفواه؛ بل وضع لتركيزها وتثبيتها والانتفاع بآثارها مظاهرَ عملية. وعلى قواعد هذا النظام الاجتماعي القرآني قامت الدولة الإسلامية الأولى، فكانت الوحدة بكل معانيها ومظاهرها تشمل هذه الأمة الناشئة: أمّا الوحدةُ الاجتماعية فقد كانت شاملة من خلال تعميم نظام القرآن ولُغته، وأما الوحدة السياسية فكانت شاملةً في ظل أمير المؤمنين وتحت لواء الخلافة، وما كان لِيحُول دُونها أنْ كانت الفكرة الإسلامية فكرةً لامركزية في الجيوش، وفي بيوت المال، وفي تصرفات الوُلاة؛ فالجميع يعملون بعقيدةٍ واحدة وبتوجيه عام واحد، حتى بلغت قوة الدولة الإسلامية أيامئذ مبلغاً عظيماً، لكنْ مع ذلك السلطان الواسع والقوة التي لا تُقهر، سرعان ما أخذت عوامل التحلُّل تتسرّب خُفيةً إلى كِيان هذه الأمة القرآنية، وتنتشر وتقوى شيئاً فشيئاً، إلى أنْ مزّقت هذا الكيان وقضت على الدولة الإسلامية المركزية: على أيدي التتار في القرن السادس الهجري، وعلى يد الغرب في القرن الرابعَ عشر الهجري،

(1) المصدر نفسه، «إلى أي شيء ندعو الناس؟»، ص37.

وفي كِلتا المرّتين تركت العالم الإسلامي أُمماً مُمزّقة ودويلاتٍ صغيرة تتشوّف إلى الوحدة وتتوثّب إلى النهوض. وفي هذا الصدد يرصد البنا بعض أهم العوامل التي أدّت إلى ذلك، ومنها: الخلافاتُ السياسية والعصبية وتنازُع الرياسة والجاه، والخلافاتُ الدينية والمذهبية، والانصرافُ عن الدين بوصفه عقائدَ وأعمالاً إلى ألفاظ جامدة لا حياة فيها، والجمودُ والتعصُّب للآراء، والولَعُ بالجدل والمناظرات الفارغة، والانكباب على المتعة واللذائذ والشهوات، وانتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب، وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وصرف الأوقات في فلسفات نظرية عقيمة وعلوم خيالية سقيمة، وغرور الحُكّام بسلطانهم والانخداع بقوّتهم، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم، والانخداع بدسائس المتملّقين من خصومهم، والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم والاندفاع في تقليدهم في ما يضرّ ولا ينفع...

وأمّا ما وصلت إليه الأمة الإسلامية في العصر الحديث، فيردّه البنا إلى أنّ الدولة الإسلامية تحت لواء العثمانيين قد اطمأنت إلى سلطانها بعد الانتصارات الكبرى التي حققتها، واستنامت إليه، وذهلت عمّا يدور من حولها، على حين أنّ أوروبا التي اتصلت بأضواء الإسلام في الأندلس غرباً، وعبر الحملات الصليبية شرقاً، لم تغفُل عن الاستفادة من هذه الدروس؛ بل أخذت تتقوّى وتتجمّع حتى كان اكتشاف أميركا وطريق الهند، وتوالت فيها صيحات الإصلاح، ونبغ فيها كثير من المصلحين، وانكبّت على العلم الكوني والمعرفة المثمرة، وهكذا انتهت بها تلك الثورات الإصلاحية إلى تكوين القوميات وقيام دُول جديدةٍ جعلت غاية مرماها: تمزيق الدولة الإسلامية. وكان أنْ تحالفت هذه الدول الفتيّة في سبيل ذلك أحلافاً وصلت إلى درجة القداسة في أحايينَ كثيرة. وهكذا امتدّت يد أوروبا

إلى كثير من البلدان الإسلامية، وراحت تعمل بجِدٍّ بغية الوصول إلى تمزيق دولة الإسلام، ودامت هذه المهاجمة أمداً طويلاً انسلخ في أثنائه عن دولة بني عثمان كثيرٌ من الأقطار الإسلامية التي وقعت تحت السيطرة الأوروبية، كالمغرب الأقصى وشمال أوروبا واليونان ودول البلقان. وكان الدور الختامي في هذا الصراع ـ بحسب تشخيص البنا ـ الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918) التي انتهت بهزيمة تركيا وحلفائها، ما أتاح للدول الأوروبية أنْ تبسُط سلطانها على أمم الإسلام وشعوبه. إلا أنّ ذلك العدوان الصارخ ـ على نحو ما يومئ البنا ـ ألهب النفوس وأثار الحميّة في هذه الأمم التي هبّت تُطالب باستقلالها واستعادة حُرّيتها وافتكاك حقوقها من يد الاستعمار[1].

2) المدنية الغربية وكيف تسرّبت إلى بلادنا؟

يرى الإمام البنا أنّ الأمم الأوروبية التي اتصلت بالإسلام وشعوبه ـ في الشرق من خلال الحروب الصليبية، وفي الغرب من خلال جوارها الأندلس ـ استفادت من هذا الاتصال لا مجردَ التوحُّد السياسي فحسب؛ بل أيضاً يقظةً ذهنية وعقلية كبيرة، كما اكتسبت علوماً ومعارفَ جمّةً أثمرت نهضةً علمية وأدبية واسعة النطاق، ولكنها اصطدمت بالكنيسة التي قامت تناهض هذه الظاهرة الغريبة بكل قواها، وتُذيق رجالها من العلماء والمفكرين مُرّ العذاب، إلا أنّ شيئاً من ذلك لم يُجْدِها نفعاً، إذ كان الانتصار الكبير هو حليف النهضة العلمية، وهو ما نبّه الدولة التي راحت تُصارع الكنيسة هي الأخرى حتى صَرَعَتْها، وبذلك استطاع المجتمع الأوروبي أن يتخلص من سلطان الكنيسة، ويطارد رجالها إلى المعابد والأديرة،

(1) انظر: المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص94 ـ 102.

ويحصر دور رجال الدين في نطاق محدود من شؤون الحياة، ليس لهم أن يتعدَّوه. وهكذا انفتح رواق العلم والاختراع والكشوفات أمام الأوروبيين، وضاعفت الآلة الإنتاج، وكل ذلك بموازاة نشأة الدولة القوية وتغوُّل دورها وامتداد سلطانها إلى كثير من الأقطار والبلدان، «فأقبلت الدنيا على هذه الأمم الأوروبية، وجُبيتْ إليها ثمراتُ كل شيء، وتدفّقت عليها الأموال من كل مكان، فكان طبيعيّاً بعد ذلك أن تقوم الحياة الأوروبية والحضارة الأوروبية على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة الاجتماعية، وبخاصة الدولة والمحكمة والمدرسة، وطغيان النظرة المادّية وجعلها المقياس في كل شيء»[1].

ثم انصرف الأوروبيون للعمل على أن تجتاح موجة هذه الحياة المدنية، بمظاهرها الفاسدة وجراثيمها الفتّاكة - بحسب البنا - جميع أنحاء العالم الإسلامي الذي امتدّت إليه أيديهم ووقع تحت سلطانهم. فأحكموا خطة هذا الغزو الاجتماعي بصورةٍ دقيقة، مُستعينين بدهائهم السياسي وسلطانهم العسكري حتى كان لهم ما خطّطوا له. إذ أغرَوا حُكام المسلمين بالاستدانة منهم، وهوّنوا عليهم ذلك، وبذا استطاعوا أن يكتسبوا حق التدخل الاقتصادي في بلاد الإسلام، وأنْ يُغرقوها برؤوس أموالهم وشركاتهم ومصارفهم، وأمكنهم بعدها أن يُغيّروا قواعد الحكم والقضاء والتعليم، وأن يَصبغوا النظم السياسية والتشريعية والثقافية بصبغة مدنيّتهم في أقوى بلاد الإسلام؛ بل إنهم لم يكتفوا بذلك، فأنشؤوا «المدارس والمعاهد العلمية والثقافية في عُقر ديار الإسلام تقذف في نفوس أبنائه الشك والإلحاد، وتُعلّمهم كيف ينتقصون أنفسهم ويحتقرون دينهم ووطنهم، وينسلخون من تقاليدهم وعقائدهم، ويُقدّسون كل ما هو غربي، ويؤمنون بأنّ ما

(1) المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص103.

يصدُر عن الأوروبيين وحده هو المثلُ الأعلى في الحياة»[1]. وما كانت هذه المدارس تضم إلا أبناء الطبقة العليا الذين هم من أبناء الكبراء والحكام، وأمّا مَن لم يَتِمَّ نُضجُه في هذه المدارس، فقد كان في البِعثات ما يكفُل لهم التمام. وبالفعل نجح هذا «الغزو الاجتماعي» المنظّم، ولا غَرْو؛ فإنه غزوٌ مُحبَّبٌ إلى النفوس قويُّ الأثر، وهو بسببٍ من ذلك ـ من وجهة نظر البنا ـ أخطرُ من الغزو السياسي والعسكري بأضعافٍ كثيرة. وبقيةُ القصة معروفة: «وتغالت بعض الأمم الإسلامية في الإعجاب بهذه الحضارة الأوروبية والتبرُّم بصبغتها الإسلامية، حتى أعلنت تركيا أنها دولةٌ غير إسلامية، وتبعت الأوروبيين بعنف قاسٍ في كل ما يصنعون... وازدادت في مصر مظاهرُ هذا التقليد واستفحلت... وأخذت تنتقل في سرعةٍ وقوة من مصر إلى ما جاورها من البلاد»[2].

وهكذا استطاع خصوم الإسلام أن يخدعوا عقلاء المسلمين بتصوير الإسلام على أنه يقتصر على جملة من العقائد والعبادات والأخلاق، إلى جانب مجموعةٍ من الخرافات والطقوس والمظاهر الجوفاء، «فأفهموا المسلمين أنّ الإسلام شيءٌ والاجتماع شيء آخر، وأنّ الإسلام شيءٌ والقانون شيء غيره... وأن الإسلام شيء يجب أن يكون بعيداً عن السياسة. فحدِّثوني بربّكم أيها الإخوان، إذا كان الإسلام شيئاً غير السياسة، وغير الاجتماع، وغير الاقتصاد، وغير الثقافة، فما هو إذن؟ أهو هذه الركعات الخالية من القلب الحاضر... ألهذا أيها الإخوان نزل القرآن نظاماً كاملاً مُحْكَماً مُفصّلاً؟!»[3]. بيد

---

(1) المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص104.

(2) المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص105.

(3) المصدر نفسه، «رسالته إلى مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين (1357هـ)»، ص158 ـ 159.

أنّ الإمام البنا لا ينكر أنه قد كان ممّا ساعد غيرَ المسلمين على ذلك جهلُ المسلمين بحقيقة دينهم، حتى اطمأنّ كثير منهم إلى هذا التصوير، وطال عليهم الأمد في ذلك، بحيث غدا من العسير إفهام أحدهم أنّ الإسلام نظام اجتماعي شامل يتناول شؤون الحياة كافة. ولذا لا يجد البنا غضاضة في الإقرار بأن الحضارة الغربية بمبادئها المادّية قد انتصرت في هذا الصراع الاجتماعي على الحضارة الإسلامية، مثلما انتصرت في الميدان السياسي والعسكري. غير أنه في الوقت نفسِه يؤكد أنه مثلما كان للعدوان السياسي أثرُه في تنبيه المشاعر القومية، فكذلك كان لهذا الغزو الاجتماعي أثرُه في انتعاش الفكرة الإسلامية؛ إذ ارتفعت الأصوات من كل مكان مُناديةً بالعودة إلى الإسلام وتطبيق نظامه. ومن ثَم كان انبثاق دعوة الإخوان، التي هي دعوة البعث والإنقاذ وفق البنا، والإخوان كما يقول المؤسِّس مخاطباً إياهم: «لستم جمعية خيرية، ولا حزباً سياسيّاً، ولا هيئة موضِعية لأعراض محدودة المقاصد، ولكنكم روحٌ جديد يسري في قلب هذه الأمة فيُحييه بالقرآن، ونورٌ جديد يُشرق فيبدّد ظلام المادة بمعرفة الله، وصوتٌ داوٍ... إذا قيل لكم: إلامَ تدعُون؟ فقولوا: ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد عليه الصلاة والسلام، والحكومةُ جزء منه»[1].

3) «إسلام الإخوان»

والتعبير للبنا نفسه، إلا أنه يُنبّه على أنه لا يريد بذلك أنّ للإخوان إسلاماً غير الإسلام الذي جاء به محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما مُراده أنّ كثيراً من المسلمين قد خلعوا على الإسلام نعوتاً وأوصافاً ورسوماً وحدوداً من عند أنفسهم، فاختلفوا في معنى

(1) المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص110.

الإسلام اختلافاً كبيراً. فمِن الناس مَن لا يرى الإسلام شيئاً سوى حدود العبادة والطقوس الظاهرة، ومنهم من لا يرى الإسلام إلا الخُلق الفاضل والروحانية الفيّاضة والبعد عن المادّة وأدرانها، ومنهم من يرى الإسلام جملة من العقائد الموروثة والأعمال التقليدية التي لا غَناء فيها ولا تقدُّم معها...إلخ، على حين أنّ الأقلّين أدركوا الإسلام صورةً كاملة واضحة تنتظم هذه المعاني جميعَها: «نحن نعتقد أنّ أحكام الإسلام شاملةٌ تنتظم شؤون الحياة في الدنيا وفي الآخرة، وأنّ الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مُخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدةٌ وعبادة، ووطنٌ وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»[1].

وإذ يفهم البنا السياسة بوصفها النظر في شؤون الأمة الداخلية والخارجية، فإنه يجزم بأنّ المسلم لن يكون كامل الإسلام إلا إذا كان سياسيّاً، ذا نظرٍ بعيد في شؤون أمّته، غَيوراً عليها. وفي تقرير هذا المعنى يرى أنه إنْ كان المراد بالسياسة معناها الداخلي من حيث تنظيمُ أمر الحكومة، وبيانُ مهماتها وتفصيل واجباتها، فالإسلام قد عُني بهذه الناحية، ووضع لها أصولها وقواعدها، وفصّل حقوق الحكام والمحكومين، كما عرض للدساتير والقوانين المدنية والجنائية والدولية. على أنه حينما فعل ذلك اكتفى بوضع المقاصد والأصول الكُلّية والقواعد العامة، وترك للناس الجزئيات والتفاصيل يُطبّقونها بما يتناسب وظروفهم الزمانية والمكانية وبحسب اختلاف الأحوال، وأن يجتهدوا في ذلك مع مراعاة المصلحة. كما إنّ الإسلام قرّر سلطة الأمة، على نحو ما يشير إليه قول النبي عليه

---

(1) المصدر نفسه، «رسالته إلى المؤتمر الدوري الخامس»، ص119.

الصلاة والسلام: «**الدين النصيحة**. قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمّة المسلمين وعامّتهم»، وغير ذلك من الأحاديث التي تحثّ على التناصُح: «فهل كان رسول الله (ص) حين يأمر بهذا التدخل أو الإشراف أو التناصح... يُخالف تعاليم الإسلام، فيخلط السياسة بالدين، أم أنّ هذه طبيعة الإسلام؟!»[1]، وإذا ما أُريد بالسياسة معناها الخارجي، الذي هو المحافظة على سيادة الأمة واستقلالها وحريتها، فإن الإسلام قد عُني بذلك أشد العناية، إذ قرّر سيادة الأمة وأُستاذيّتها للأمم، كما يُستظهر من قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[3][4].

لذا، لا مندوحة لحِجاج برأي البنا في أنّ الإسلام يجعل الحكومة قاعدةً من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، ذلك أنه لا يترك الناس فوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام. انطلاقاً من ذلك، يَقطع البنا بأنّ مَن ظنّ أن الإسلام لا يَعرِض للسياسة فقد ظلَم نفسه وظلم عِلمه بالإسلام، كما قال الغزالي: «اعلَمْ أنّ الشريعة أصل، والمُلك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[5]. فالدعوة لا تقوم إلا في ظل دولةٍ تحميها وتنشرها، مثلما لا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، وذلك حتى تكون «دولة رسالة» لا مجرّد إدارةٍ أو حكومة

---

(1) المصدر نفسه، «رسالته إلى مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين (1357هـ)»، ص161.

(2) سورة آل عمران: الآية 110.

(3) سورة المنافقون: الآية 8.

(4) انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، مصدر سابق، «نحو النور»، ص288 ـ 290.

(5) المصدر نفسه، «نظام الحكم»، ص317.

مادّةٍ صماء لا حياة فيها. وإنّ أصل الفساد وأول وهنٍ أصاب الأمة من منظور البنا، هو أنّنا فصَلنا الدين عن السياسة عمليًّا؛ فمن أهم الأسباب التي أدّت إلى انحراف مجتمعاتنا عن الإسلام واختيار تقليد الغرب ـ برأيه ـ أنّ كثيراً من قادتنا وكُبرائنا قد درسوا النهضة الغربية، واقتنعوا بأنها ما قامت إلا على تحطيم الدين والتخلُّص من سلطة البابوية، وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت، وفصلِ الدين عن سياسة الأمة فصلاً جَذريّاً، فأرادوا إسقاط ذلك على بلاد الإسلام، ذاهلين عن أنه لئنْ صحّ ذلك في الأمم الغربية، فليس يصح أبداً في الأمم الإسلامية، وعلّة ذلك أنّ طبيعة التعاليم الإسلامية مختلفةٌ عن طبيعة تعاليم أي دين آخر، ناهيك بأن رجال الدين غيرُ الدين نفسِه، وإنْ كان صحيحاً أنّ بعض رجال الدين المسلمين قد قاموا بأفعال مشينة، «فهو ضعفٌ من رجال الدين أنفسِهم لا في الدين ذاته، وهل يأمر الدين بهذا؟ وهل تُمليه سيرة الأجلّاء الأفاضل من علماء الأمة الإسلامية الذين كانوا يقتحمون على الملوك والأمراء أبوابهم وسُدودهم... بل ويحملون السلاح في وجوه الجَور والظلم»[1]. وهل من العدل أنْ نظلم المبدأ بتعلّة خطإ أتباعه، وهل من الإنصاف أن يتحمّل الدين تَبِعات رجالٍ انحرفوا عنه؟!

على هذا النحو يفهم الإخوان الإسلام بحسب البنا؛ إذ إنهم اتّصلوا به واستلهموه واسترشدوه، فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الكُلّي الشامل، وأنه إذا ما أرادت الأمة أن تكون مسلمةً بحقّ فيجب عليها أن تجعل الإسلام مُهيمناً على شؤون الحياة كافة، بحيث تصطبغ به جميعُها، وتَنزِل على حُكمِه وتُساير أصوله وتعاليمه وتستمدّ منه، أمّا إذا أسلمتْ في عبادتها فحسب، وقَلّدتْ غير المسلمين في

(1) المصدر نفسه، ص288.

بقية شؤونها، فإنها آنئذٍ تكُون أمةً «ناقصة» الإسلام: «إننا معشر أمم الإسلام لا شيوعيون ولا ديمقراطيون، ولا شيء من هذا الذي يزعُمون، ولكننا بحمد الله مسلمون»[1]. وعلى ضوء هذا الفهم العام الشامل للإسلام، فقد شملت فكرة الإخوان كافة نواحي الإصلاح في الأمة، من ثَم بالوُسع القول إن الإخوان المسلمين: دعوةٌ سلفية، وطريقةٌ سُنّية، وحقيقةٌ صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية[2].

4) أهداف الإخوان المسلمين:

يحدّد الإمام البنا للإخوان هدفين أساسين: **أولُهما** أنْ يتحرّر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، **وثانيهما** أن تقوم في هذا الوطن الحرّ دولةٌ إسلامية تعمل بأحكام الإسلام وتطبّق نظامه الاجتماعي. ويُضاف إلى هذين الهدفين الرئيسين ثمة أهداف أخرى لا يكون المجتمع إسلامياً بالكامل ـ من منظور البنا ـ إلا بتحقيقها، ومنها: العمل على إصلاح التعليم، ومحاربة الفقر والجهل، وبناء مجتمع إسلامي...[3].

جملة القول أنّ مقصود الإخوان المسلمين دعوةُ المسلمين إلى أنْ يُقِيموا دعائم حياتهم الاجتماعية في مختلف مظاهرها على قواعد الإسلام؛ ذلك أنه لا سبيل إلى النجاة من منظورهم إلّا هذا الاتجاه، عقيدةً وعملاً. فإن اعترض بعض الناس على ذلك بتعلّة أنْ ليس بالإمكان فعلُ ذلك؛ بسببٍ من أن الحياة العصرية في العالم أجمع لا تقوم على أساس الدين في أيٍّ من نواحيها، إذ إن الأمم

---

(1) المصدر نفسه، «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، ص306.

(2) انظر: المصدر نفسه، «رسالته إلى المؤتمر الدوري الخامس»، ص118 ـ 123.

(3) انظر: المصدر نفسه، «بين الأمس واليوم»، ص106 ـ 111.

ذات السيادة على العالم قد اصطلحت على فصل الحياة الاجتماعية عن العقائد الدينية وإقصاء الدين عن مَرافق الحياة كافة، وحصرِه في المعبد أو الضمير، فجواب البنّا على ذلك أنّ هؤلاء لم يعرفوا الإسلام، ولم يفقهوه على طبيعته الصحيحة «مِن أنه دِينٌ ومجتمع، ومسجدٌ ودولة، ودُنيا وآخرة، وأنه تعرّض للشؤون الدنيوية بأكثرَ مما تعرّض به للأعمال التعبدية»[1].

بَيد أنّ ثمة مَن يعترض هنا كذلك بأنّ هذا جمودٌ ورجوع بالعالم إلى الوراء أكثر من ألف عام، إذ من غير المعقول أن نطبّق اليوم نُظماً جاءت لأمّة عاشت قبلنا بأجيال في أرض غير أرضنا، وفي ظلّ ظروف مختلفة عن ظروفنا، فأين سُنّة التطوُّر وقوانينُ الارتقاء والتقدُّم؟! وردُّ الإمام البنا على هؤلاء أنهم لم يفهموا طبيعة الإسلام كذلك، من حيث إنه فكرةٌ سامية تُحدّد الأهداف والمقاصد العليا، وتضع القواعد الرئيسية، وتتناول الكُلّيات دُونما تورُّطٍ في الجزئيات، وتترك للحوادث الاجتماعية والتطورات الحيوية أنْ تفعل فِعلها، وهذا ما يشهد له تاريخ التشريع الإسلامي الذي يحدّثنا أنّ ابن عمر كان يُفتي في الموسم في المسألة برأي، ثم تُعرَض عليه المسألة نفسُها في الموسم التالي، فيُفتي برأيٍ آخر، فإذا ما سُئل عن ذلك أجاب: «ذاك على ما عَلِمنا، وهذا ما على ما نَعلم»[2]، والذي يحدّثنا أن الإمام الشافعي وضع مذهباً في العراق، فلمّا تمصّر وضع مذهبه الجديد، من دون أن يُخلّ ذلك بسلامة التطبيق على مقتضى القواعد التشريعية الكلّية، حتى صِرنا نسمع: «قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد»[3]. كما ورد عن عُمر أنه أمَر بعدم إقامة حدّ

---

(1) المصدر نفسه، «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، ص304.

(2) المصدر نفسه، ص305.

(3) المصدر نفسه.

السرقة عام المجاعة. وهكذا نرى تغيُّر رأي المُفتي الواحد في المسألة الواحدة تبعاً لتغيّر الزمان على نحو ما فعل ابن عمر، أو تبعاً لتغيُّر المكان كما فعل الشافعي، أو تبعاً لهما معاً ووفقاً للظروف والملابسات مثلما كان من عمر. فهل يُمكن القول بعد ذلك إنّ في الرجوع إلى نظام الإسلام جُموداً وتخلّفاً ورجعيةً؟! يتساءل البنا.

لكنْ، هل في منهاج الإخوان أن يُكوّنوا حكومة وأن يُطالبوا بالحكم؟

إنّ الإخوان المسلمين ـ كما يشدّد البنا ـ يسيرون في جميع خطواتهم على هُدى الإسلام، وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويقوم على التنفيذ بقدر ما يعتمد على الإرشاد، وقديماً قال عثمان: «إنّ الله لَيَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن»[1]، كما إنّ النبي عليه الصلاة والسلام يجعل الحُكم عُروةً من عُرى الإسلام، ولذلك فإنّ الفقهاء يضعون الحكم في كُتبهم الفقهية ضمن الأصول والعقائد لا في باب الفروع والفقهيات: «فالإسلام حُكمٌ وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانونٌ وقضاء، لا ينفكّ أحدُهما عن الآخر. والمُصلح الإسلامي إنْ رضي لنفسه أن يكُون فقيهاً مرشداً يُقرّر الأحكام ويُرتّل التعاليم ويَسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يُشرِّعون للأمة ما لم يأذن به الله... فإنّ النتيجة الطبيعية أنّ صوت هذا المُصلح سيكون صرخةً في وادٍ ونفخةً في رماد»[2]. وبناءً على ذلك فإن الإخوان وفق البنا، لا يطلبون الحُكم لأنفسهم، فإنْ وجَدوا في الأمة مَن ينهض بهذا

(1) المصدر نفسه، «رسالته إلى المؤتمر الدوري الخامس»، ص136.

(2) المصدر نفسه.

العبء، بحيث يحكُم بمنهاج إسلامي قرآني، فإنهم ساعتئذٍ سيكونون أعوانه وجنوده، وإن لم يجدوا فالحُكم من منهاجهم، ولذا سيعملون على افتكاكه من أيدي كل حكومة لا تعمل بما أنزل الله. والواقع أنّ الإخوان كما يومئ البنا، لم يروا في الحكومات التي عاصروها مَن ينهض بأداء هذه المهمّة، أو من يُبدي استعداداً لمناصرة الفكرة الإسلامية. ولهذا فهم لا يعترفون بأي حكومةٍ لا تقوم على النظام القرآني: «ونحن لهذا لا نعترف بأي نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام ويستمدُّ منه... وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية»[1].

ولمّا كان الإخوان يرون أنّ الإسلام لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمةً واحدة، والوطنَ الإسلاميَّ وطناً واحداً مهما تباعدتْ حُدودُه وتناءت أقطارُه، فإنهم يعتقدون أنّ الخلافة هي رمز الوحدة الإسلامية ومَجلَى الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها من شعائر الإسلام التي يجب على المسلمين أنْ يعملوا على إحيائها. فالخليفة مناطُ كثيرٍ من الأحكام، ولذا فقد قدّم الصحابةُ النظر فيها على النظر في تجهيز الرسول عليه الصلاة والسلام ودفنِه. غير أنّ الإخوان ـ بحسب المُؤسِّس ـ وإنْ كانوا يجعلون الخلافة والعمل من أجل إعادتها في رأس أولوياتهم، فإنهم لا يُنكرون أنّ ذلك يحتاج إلى كثير من الأمور التمهيدية التي يجب أن تسبقه (قيام تعاوُن ثقافي واقتصادي واجتماعي بين الشعوب الإسلامية، وتكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بينها، وتكوينُ عصبة الأمم الإسلامية..). على أنّ الإخوان في الوقت نفسِه يحترمون قوميّتهم الخاصة بحسبانها الأساسَ

(1) المصدر نفسه، «إلى الشباب»، ص177.

الأول للنهوض المَرُوم، ولا يرون مِن بأسٍ في أنْ يعمل كلُّ إنسان لوطنه. وهم بعد ذلك يُؤيّدون الوحدة العربية بوصفها الحلقة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون من أجل قيام الجامعة الإسلامية من حيث إنها السياجُ الكامل للوطن الإسلامي العام؛ بل إنهم يريدون الخير للعالم كُله[1].

وأما في ما يتعلق بالناحية التشريعية، فإن الإخوان المسلمين على نحو ما يُشير البنا، يرون أنّ الإسلام لم يَجِئ خِلواً من القوانين؛ بل بيّن بصورة واضحة كثيراً من أصول التشريع وفروع الأحكام، ماديةً كانت أم جنائية، وتجاريةً أم دولية، لذا من غير المعقول ولا المفهوم أن يكُون قانون أمة إسلامية متناقضاً مع أحكام قرآنها وتعاليم دينها[2].

وهو ما أتى عبد القادر عودة الفقيه القانوني الإخواني ليتوسّع فيه وليُبلوره على نحوٍ أكثرَ جلاءً، سعياً منه إلى «تقنين» الشريعة وتقريبها إلى الواقع، وأنها صالحةٌ لكل زمان ومكان. والواقع أنّ من يقرأ المُدوّنة النصوصية للأستاذ عودة لَيكاد يَستظهر أنّه أكثرُ راديكاليةً حتى من سيد قطب نفسِه، بخاصةٍ في ما له مساسٌ بمفهوم «الحاكمية». وهو ما سيعرِض له المبحث التالي.

ثانياً: عبد القادر عودة: الدولة هي الدين والدين هو الدولة!

يرى عبد القادر عودة أنّ المسلمين في أيّامنا يَسيرون من ضعفٍ إلى ضعف، ويخرُجون من جهلٍ إلى جهل، وهم لا يعلمون أنّ العلّة الرئيسة لِما هُم فيه من الضعف والهوان والانمحاق إنما هي الجهل

---

(1) انظر: المصدر نفسه، «دعوتنا في طور جديد»، ص226 ـ 232.

(2) انظر: المصدر نفسه، «رسالته إلى المؤتمر الدوري الخامس»، ص137 ـ 140.

بالشريعة وإهمال تطبيقها على كمالها وسُموّها «حتى لم يعُد في الدنيا كُلِّها بلدٌ يُقام فيه الإسلامُ كما أنْزله الله، سواء في الحُكم والسياسة، أو الاقتصاد والاجتماع»[1]؛ إذ تكالبت عليهم المذاهب الهدّامة والاستعمار والشيوعية... لذا، فالمسلمون اليوم برأيه هم أحوجُ ما يكونون إلى العودة للإسلام ومعرفته على حقيقته الصافية الواضحة، فما من عاصم لهم إلّاهُ، ولا يُحقّق لهم العدالة والحُرية والمساواة في بلادهم غيرُه[2].

وعند الأستاذ عودة، فإنّ اللهَ هو الحاكمُ في هذا الكون ما دام سبحانه هو خالقه ومالكه، ولذلك فعلى البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل، ويحكُموا به في شؤون حياتهم كافة؛ ذلك أن الله قد جعل ما أنزله على رسوله (ص) شريعةً لنا، وفرض علينا أن نتّبع هذه الشريعة ونلتزم حدودها، ونهانا عن اتباع تشريعات الناس وقوانينهم؛ إذ إنها ما هي إلا أهواؤهم وضلالاتهم التي صاغوها قوانينَ وتشريعاتٍ يُضِلُّون بها البشر، ويَصرفونهم عن شريعة الله. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]. وما الشريعة التي أنزلها الله على رسوله (ص) وألزمنا اتّباعها إلا كتاب الله، على نحو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ﴾[4]. وفي هذه الآية وغيرها من النصوص

---

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، لا تا، ص5.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص5 ـ 7. ولمزيد من التفصيل في ما له مساسٌ بانحراف المسلمين عن الإسلام وبُعدهم عنه، انظر: له أيضاً، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ط، لا تا، ص5 ـ 6.

(3) سورة الجاثية: الآية 18.

(4) سورة الأنعام: الآية 155.

الكثيرة التي تقرّر هذا المعنى، ما يُبيّن بما لا مندوحة فيه لامتراء - بحسب عودة - أنّ الحُكم في البلاد الإسلامية يجب أن يكون طِبقاً للشريعة الإسلامية؛ فإنّ اتّباع ما أنزل الله يوجب أن يكون الحكمُ بما أنزل سبحانه، وأن يكون الحُكّام قائمين على أمره: «وكان يكفي أن نَعلم أنّ الله أوجب علينا عند التنازع والاختلاف أن نتحاكم إلى ما أنزل الله ونحكُم في المُتنازَع عليه والمُختلَف فيه بحُكم الله ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]... لنقطَع بأنّ الحُكم لله، وأنّ الحُكام والمحكومين في كل بلدٍ إسلامي يجب أن يتقيّدوا في كل تصرفاتهم واتجاهاتهم باتّباع ما أنزل الله، وأن يجعلوا دستورهم الأعلى كتاب الله»[2]، ولكنه سبحانه أعلمُ بالإنسان وبأنه أكثرُ شيءٍ جدلاً، ولذا فقد جاءنا بنصوصٍ لا مجال للنزاع فيها، مُفادها أنّ الحكم لله في الدنيا والآخرة، وتُبيّن - وفق عودة - أنّ الله ما أرسَل الرسل إلا مُبشِّرين ومُنذرين، وما أنزل الكتب إلا لتكُون دستوراً للناس يتحاكمون إليها ويحكُمون بها في كافة شؤون حياتهم الدنيا، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾[3]. كما تُبيّن بما لا يقبل الحِجاج أنّ الله إنما أنزل كتابه على نبيه محمد (ص)، ليكون دستور البشرية وقانونها الأسمى، وهو ما يومئ إليه قولُه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾[4]؛ بل إنه سبحانه نفى الإيمان عن الناس مُقسِماً بذاته العليّة على ذلك حتى يُحكّموا الرسول في ما شجر بينهم

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، المصدر نفسه، ص70.

(3) سورة البقرة: الآية 213.

(4) سورة النساء: الآية 105.

ليحكُم بينهم بحكم الله. أكثر من ذلك، جَعَل اعتبارَهم مؤمنين مُعلّقاً على انتفاء الحرج عن صدورهم من حُكم الرسول، وعلى أن يسلّموا لذلك تسليماً، فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1]، «ومن هذه النصوص نعرف أن الله جعل الحُكم بما أنزل أحسنَ حُكمٍ وأفضلَه، وأنه نسَب الحُكم بما أنزل إلى نفسه فجعله حُكم الله، وأنه جعل الحكم بما عداه حُكماً جاهليّاً يقوم على الباطل، وأنه وصَف من يبتغي حُكم غير الله بأنه يبغي حُكمَ الجاهليةِ القائمَ على الأهواء والضلال»[2].

وأحكام الإسلام ـ كما يرى عودة ـ هي جملةُ المبادئ والنظريات التي نزل بها القرآن وجاءنا بها الرسول عليه الصلاة والسلام، والشريعة هي «مجموعة المبادئ والنظريات التي شرَعها الإسلام في التوحيد والإيمان والعبادات والأحوال الشخصية والجرائم والمعاملات والإدارة والسياسة..»[3]. ومن وجهة نظر الأستاذ عودة أنّ الأحكام التي جاء بها الإسلام شُرِعتْ للدين والدنيا، وهي نوعان: أحكامٌ يُراد بها إقامة الدين، وتشمل العقائد والعبادات، وأحكامٌ يُقصد بها تنظيم الدولة والجماعة وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات في ما بينهم، وهذه تشمل أحكام المعاملات والعقوبات والأحوال الشخصية والدولية والدستورية؛ ذلك أنّ الإسلام كما يَقطع عودة «يمزج بين الدين والدنيا، وبين المسجد والدولة، فهو دينٌ ودولة، وعبادةٌ وقيادة، وكما أنّ الدين جزءٌ من

(1) سورة النساء: الآية 65.
(2) المصدر نفسه، ص72.
(3) المصدر نفسه، ص7.

الإسلام فالحكومةُ جُزؤه الثاني؛ بل هي الجزءُ الأهمّ»[1].

وفي هذا السياق ينبري عبد القادر عودة للردّ على من يصفهم بأنهم «تلاميذ المبشّرين» و«أذناب الاستعمار»، الذين يدّعون أنْ ليس للإسلام علاقةٌ بالحكم، وأنه لم تَرِد فيه أي نصوص عن الحكم، مُعتبراً أنّ هذا جهلٌ مُطْبِق؛ لأنّ الإسلام برأيه يُوجب على الناس اتّباع ما أنزل الله وأن يتحاكموا إلى ما جاء من عنده سبحانه ويحكُموا به وحده، وليس لذلك من معنًى إلا أنّ الحُكم هو الدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام. ثم إنّ في طبيعة الإسلام أن يسيطر على الأفراد والجماعات، ويُوجّههم ويتحكّم بتصرُّفاتهم، وأنه يعلُو ولا يُعلى عليه: «إن الإسلام ليس عقيدةً فقط ولكنه عقيدة ونظام، وليس ديناً فحسب ولكنه دين ودولة... والإسلام عقيدةٌ ومبدأ ما في ذلك شك، ولكنه ما كان عقيدة تُعتقد ومبدأً يُعتنق إلا بعد أن استوى نظاماً دقيقاً شاملاً يُنظّم كل شأن من شؤون النفس البشرية، ويُنظّم كل ما تحيط به النفوس من المعاني وما تدركه المحسوسات، سواء اتصلت بالأفراد أو الجماعات، وسواء اتصلت بدنيانا التي نعيش فيها أو بالحياة الأخرى»[2]. وهو بوصفه نظاماً، يسيطر على الإنسان بصورة تامة، فرداً وفي جماعة، وحاكماً ومحكوماً، ويختطُّ له منهاجه في الحياة، ويُحدّد له غايته فيها، ويرسم له الطرائق التي تؤدي إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وأما أولئك الذين ينزعون إلى أن الإسلام عقيدةٌ وليس نظاماً، فما هم إلا جُهّالٌ أو أغبياء؛ بل هم من «أعداء الإسلام» من وجهة نظر عودة: «ولست أدري كيف يؤمن هؤلاء بالإسلام عقيدةً ولا

---

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، مصدر سابق، ص8. ولمزيد من التفصيل في بيان المراد بالشريعة وخصائصها والفروقات بينها وبين القانون الوضعي، انظر: المصدر نفسه، ص8 ـ 22.

(2) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مصدر سابق، ص74 ـ 75.

يؤمنون به نظاماً، أتُراه عقيدةً من عند الله، ونظاماً من عند غير الله؟!... أفلا يعلم هؤلاء أن أحكام الإسلام لا تتجزّأ، وأن نصوصه تمنع من العمل ببعضها وإهمال البعض الآخر، كما تمنع من الإيمان ببعضها والكفر ببعض؟!»[1]. فالنظام الإسلامي ـ على نحو ما يتصوّره عودة ـ أشبهُ ما يكون بالآلة التي تُنتج الكهرباء، والعقيدة الإسلامية هي ذلك النور الذي تُنتجه، وبتعطيل الآلة ينقطع النور. ثم إن الدين الإسلامي بحسب عودة، يمتاز بأنه استطاع أن يجمع بين أجناسٍ وألوان وأممٍ شتّى، ويوحّد بينها، ويَحملها جميعاً على نهجٍ واحد وغايةٍ واحدة، وما كان ليتأتى له ذلك إلا لأنه عقيدة ونظام. وهكذا، فإذا كان الإسلام عقيدة ونظاماً فإنه حتماً آنئذٍ يكون حُكماً؛ لأنّ العقيدة تقتضي قيام نظام يقوم على خِدمتها، وحمايتها، ونشرِها والذَبِّ عنها، وطبيعيٌّ أنْ يكُون هذا النظام من طبيعة تلك العقيدة، يُماشيها ويؤازرها، إذ مثلما أنه إذا وجب أن يكون الحكم ديمقراطيّاً فلن يصلُح له حُكّام يؤمنون بالديكتاتوريّة، وكما أنّه إذا كان واجباً أن يكون الحكم اشتراكيّاً فمن البلاهة أن يُترك الحكم لمن لا يؤمنون بالاشتراكية، فكذلك الحالُ بالنسبة إلى الإسلام: لا بدّ من أن يكون نظامُ الحكم فيه إسلاميّاً. ذلك هو منطق الناس، فمَنْ أراد أن يُقِيم في بلاد الإسلام حكومةً تستند إلى غير شريعة الإسلام، فإنه يكون بذلك يعمل على تحطيم الإسلام، كما يرى عودة.

على هذا النحو يستنتج عبد القادر عودة أنّ الإسلام دينٌ ودولة في آنٍ معاً، حتى إننا لو غضَضْنا البصر عن كل تلك النصوص الصريحة التي تُوجب الحُكم بما أنزل، لَما غيّر ذلك من الأمر شيئاً: أن طبيعة الإسلام تستلزم قيام الدولة الإسلامية، «فكلُّ أمرٍ في القرآن

(1) المصدر نفسه، ص76 ـ 77.

والسُنّة يقتضي تنفيذُه قيام حُكم إسلامي ودولةٍ إسلامية؛ لأن تنفيذه كما يجب غيرُ مأمون إلا في ظَلّ حُكم إسلامي خالص... وأكثر ما جاء به الإسلام لا يدخل تنفيذُه في اختصاص الأفراد وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأنّ الحُكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته وأنّ الإسلام دينٌ ودولة»[1]، من ذلك إقامة الحدود، والمساواة، والعدالة... إلخ، مضافاً إلى أن الإسلام يفرض أن يكون الحكم شُوريّاً (=قائماً على الشورى)، ومن البَدائِه المُدرَكة أنّ ذلك ليس عبثاً، وإنما لأنه يقتضي قيام دولة، ولا أي دولة وإنما دولة إسلامية، ولو لم يكن الإسلام ديناً ودولة لَمَا كان تعرّض لشكل الحكومة ولَمَا بيّن نوعها. ناهيك بالنصوص الكثيرة التي تُنظّم العلاقة المتبادلة بين الأفراد والحكومة، وتُنظّم التصرفات والمعاملات (البيع، والشراء، والإيجار، والهِبات، والوصية، والنكاح، والطلاق)، وتُنظم الإدارة والاقتصاد، وتحكُم في الفتن الداخلية والنزاعات الخارجية، والسلم والحرب، والصلح والمعاهدات، وما أشبه ذلك، ولا مندوحة لِحِجاجٍ في أنّ هذه النصوص - حسبما يؤكد عودة - تُشكّل في مجموعها دستوراً يبذّ، بَلْهَ يُضارِع، كلَّ دُستورٍ وضعي، وتُكوّن شريعةً هي أسمى ما عرفت البشرية من تشريعات، وليس بخافٍ أنّ هذه أمور لا يمكن أن يضطلع بها إلا الدول والحكومة. فإذا كان الإسلام جاء بها وأوجبها، فقد جاء من ثَمّ بالحكومة وأوجب قيام الدولة[2].

لكنْ، ألا ينطوي الإقرار بأنّ الإسلام دينٌ ودولة على إقرارٍ ضمنيٍّ بأنّ ثمة فرقاً بينهما؟

---

(1) المصدر نفسه، ص79 - 80.

(2) انظر أدلّة أنّ الإسلام دِينٌ ودولة: عبد القادر عودة، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، مصدر سابق، ص42 - 63.

يجيب عودة أنّ هذا ظنّ خاطئ؛ وعُلالة ذلك عنده أنّ الإسلام يمزج بين الدين والدولة بحيث إنه لا يمكن التفريق بينهما، حتى «أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة»[(1)]. وذلك عائدٌ إلى أنّ الإسلام يُقِيم شؤون الدنيا كُلَّها على أساس الدين، ويجعل من الدين سنداً للدولة ووسيلةً لضبط شؤون الحكم وتوجيه الحُكّام والمحكومين معاً. وهكذا يخلص عودة إلى أن الدين في الإسلام ضروريٌّ للدولة بقَدْر كون الدولة ضرورةً من ضرورات الدين، فالدولة المثالية في الإسلام ـ من منظاره ـ هي تلك الدولة التي تُقيم أمور الدنيا بأمر الدين[(2)].

وعند الأستاذ عودة أنّ وظيفة[(3)] الحكومة الإسلامية حسب المنهج القرآني أنْ تقيم الإسلام، وذلك بالقضاء على الشرك والتمكين للإسلام، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على نحو ما يُستظهَر من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[(4)]، وإذا كان القرآن يُوجِب علينا طاعة الحكام، فإنه في الوقت نفسِه يَفرض على الحاكمين والمحكومين إذا ما تنازعوا في شيءٍ أنْ يرُدّوه إلى حُكم الله، وأن يحكُموا فيه بما أنزل الله: «وردُّ المُتنازَع فيه إلى حُكم الله يقتضي أن تكون الحكومة والحُكام قائمين على أمر الله، حاكِمين بما أنزل الله على رسوله. وإعطاءُ المحكومين حقَّ مُنازَعة الحُكام وردِّ المُتنازَع فيه إلى أمر الله يقتضي أن يكون

---

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مصدر سابق، ص76 ـ 77.

(2) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص67 ـ 86.

(3) انظر وظائف الدولة في الإسلام (واجبات الخليفة أو الإمام) عند عبد القادر عودة: المصدر نفسه، ص105، و 246 ـ 253.

(4) سورة الحج: الآية 41.

الحكُام مُقيَّدين بأمر الله»[1]. لذا، فإذا كان من مبادئ الإسلام أن يُطيع المحكومون الحكام، فإنّ مِن مبادئه كذلك بحسب عودة، أن يَخلع المحكومون طاعة أُولي الأمر إذا ما خرجوا عن حُكم الله، إذْ لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق[2].

والحكومة الإسلامية برأي عودة فريدةٌ في نوعها، لا تُضارعُها أيُّ حكومة في العالم، وتتصف بصفات ثلاثٍ غير موجودة في غيرها من الحكومات: أولُها **أنها حكومةٌ قرآنية**، بمعنى أنها خاضعة للقرآن الذي هو دُستورها الأعلى. والثانية **أنها حكومةُ شُورى**، فعلى الحاكم أن يستشير الجماعة عبر مُمثّليها من أهل الحَلّ والعَقد في كل ما له مساسٌ بأمورها، ومن جهةٍ أخرى، على الجماعة أن تُبدِيَ رأيها في شؤونها كافة. والثالثة أنها **حكومةُ خلافةٍ أو إمامة**، والاستخلاف ـ وَفق عودة ـ نوعان: عامٌّ وخاص، أمّا العامُّ فهو استخلافُ البشر في الأرض باعتبارهم مُستعمَرين فيها، وأمّا الخاصُّ فهو الاستخلاف في الحكم، وهو على قِسمين:

أ) **استخلاف الدول**: ومعناه تحريرُ الأمة واستقلالُها بحُكم نفسها، وجعلُها دولةً لها من السلطان ما يكفُل لها حماية مصالحها وإعلاء كلمتها، كما يعني اتساع سلطان الأمة ليشمل أمماً أخرى.

ب) **استخلاف الأفراد**: وهو الاستخلاف في الرئاسة، وقد يُسمّى المُستخلَفُ خليفةً، كما سُمّي داود: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً

---

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مصدر سابق، ص87.

(2) انظر: عبد القادر عودة، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، مصدر سابق، ص22 ـ 25.

فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقد يُسمّى إماماً، حالُ إبراهيم: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ﴾[2]، وقد يُسمّى مَلِكاً، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَـٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ﴾[4].

وعلى المُستخلَفين في الأرض استخلافاً عامّاً أو خاصّاً ـ حسبما يرى عودة ـ واجباتٌ عدة، تنضوي جميعُها تحت عُنوان عامّ هو طاعةُ الله، بمعنى الائتمار بأمرِه والانتهاء عن نهيِه.

وعند عبد القادر عودة أن الخلافة هي نيابةٌ عن الله[5]. والمقصود بالخلافة والإمامة والمُلك في القرآن الكريم ـ على نحو ما يُومئ ـ هي الرئاسةُ بمعناها العامّ، وليس يُراد بها الدَلالةُ على نظام معيّن من أنظمة الحكم؛ فنظامُ الحُكم الوحيد الذي يَعرفه الإسلام ـ من منظار عودة ـ هو ذلك الحُكم الذي يقوم على دعامتَين: طاعة الله في الائتمار بأمره والانتهاء عن نهيِه، والشورى التي تقتضي أنْ تختار الأمّةُ رئيس الدولة، وأنْ تَعزله متى لُحِظ منه ما يستوجب عزله. فإذا قام الحُكم على تَينِك الدعامتين فهو حُكمٌ إسلامي، ولا ضير بعد ذلك أسُمّي خلافةً أم إمامة أم مُلكاً، إذ لا مُشاحّة في

(1) سورة ص: الآية 26.

(2) سورة البقرة: الآية 124.

(3) سورة المائدة: الآية 20.

(4) سورة البقرة: الآية 247.

(5) انظر: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مصدر سابق، ص88 ـ 93. ولمزيد من التفصيل في الخلافة، تعريفِها ووُجوبها وأدلّته، وتفريعات ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص15 ـ 33.

الاصطلاح: «أما إذا قام على غير هاتين الدعامتين فهو حُكمٌ لا ينتسب للإسلام بنَسَب، ولا يتّصل به بسبب، ولو سُمّي خلافةً أو إمامة»[1]. والمثال الأقرب على ذلك ـ كما يُلمع عودة ـ حُكم الخلفاء الأتراك في العهود المتأخّرة؛ إذ كانوا يُسمُّون أنفسهم خُلفاء، ويُسمّون دولتهم دولة الخلافة، على حين أنهم كانوا ودولتهم وحكومتهم أبعدَ شيء عن نظام الحكم الإسلامي. وإنما كره المسلمون نظام الحُكم الملَكي وأن يُسمُّوا أنفسهم ملوكاً ـ برأيه ـ لأنه كان متميّزاً بالوراثة وبالعُلوّ في الأرض والإفساد فيها حينما جاء الإسلام، ولهذا لمّا أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد نَزَع الصحابةُ والتابعون إلى رَميه وبني أميّة بأنهم حوّلوا الحُكم الإسلامي إلى مُلكٍ عَضوض وإلى حُكومةٍ كِسْرَوية أو هِرَقْلية، ومن ثَمّ راحوا يبحثون عن تسمياتٍ أخرى، فساعَدتْهُم النصوص القرآنية الواردة في استخلاف الحُكم، فسَمَّوا نظام الحُكم الإسلامي بالخلافة أو الإمامة، وأطلقوا على رئيس الدولة اسمَ الخليفة أو الإمام. ومِن أهل العلم مَن يرى أنّ رئيس الدولة في الإسلام سُمّي بالخليفة؛ لأنّ مَن أتى بعد النبيّ عليه الصلاة والسلام قد خلَف النبيَّ في رئاسة الدولة، فسُمّي خليفة.

ويُشدّد عودة على أنّ الخليفة في الإسلام لا يُعَدُّ نائباً عن الله إلا بقَدْر ما يُعَدُّ أيُّ فردٍ آخر من أفراد الجماعة؛ ذلك أنه ما «أقامت الجماعةُ الخليفة إلّا ليكون نائباً عنها، وما استمدّ سُلطانه إلّا من نيابته عن الجماعة التي أقامته والتي تملك حقّ مُراقبتِه ومنعِه من الخروج على حُدود نيابته؛ بل للجماعة أنْ تُقيِّد تصرُّفاتِه وأن ترسُم له الطريق التي يسلُكها في تأدية واجب النيابة عنها»[2]. وهذا ما يُبيّن

---

(1) المصدر نفسه، ص94 ـ 95.

(2) المصدر نفسه، ص94 ـ 95.

ـ بحسب عودة ـ أنّ الخلافة في الإسلام ما هي إلا عقدُ نيابةٍ يتمُّ بين الجماعة والخليفة، بحيث تَكِلُ الجماعة إلى الخليفة أن يقُوم عليها بأمر الله وأن يتولّى إدارة شؤونها في حُدود ما أنزل الله.

ولمّا كانت الحكومة الإسلامية مُتميّزةً عن سائر أنواع الحكومات ولا تُشبه أيّاً منها، فقد كان من غير الممكن ـ برأي عودة ـ إدراجُها تحت أيّ نوع من أنواع الحكومات التي عرَفها العالم؛ إذ إنها مُقيَّدةٌ باتخاذ القرآن دستوراً أعلى لها، ومُلزَمةٌ بالنزول على أحكامه، فهي من ثَم ليست من نوع الحكومات المُستبدّة المطلقة من كافة القيود، وهي في الوقت نفسِه ليست من نوع الحكومات القانونية؛ بسببٍ من أنّ هذه خاضعةٌ لأنظمةٍ وقوانينَ مِن وضع البشر، والتي هي بالتالي قابلةٌ للتعديل والتحوير والإلغاء الكُلّي بحسب أغراض البشر ومآربهم وأهوائهم، ولا كذلك أحكامُ القرآن التي هي من عند الله، فإنّ نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكُلّية، ورَسَمت المناهج العامة والخطوط الكبرى للحُكم والإدارة، وترَكَتْ ما دُون ذلك لأُولي الأمر، الذين لهم أنْ يجتهدوا ولا يألُوا في ذلك، شريطة أنْ لا تخرُج اجتهاداتُهم على أحكام الإسلام وتعاليمه العامة، وأنْ تكُون تطبيقاً دقيقاً لروح الشريعة[1]. وإذ يُومئ الأستاذ عودة في هذا الصدد إلى أنّ مِن أخصّ صفات الحكومة الإسلامية أنها حُكومةٌ شُورية (=قائمة على الشورى)، فإنه يَقطع بأنها لا تُشبه الحكوماتِ النيابيةَ في شيء، كما إنّها في طبيعتها تختلف عن الحكومات غير النيابية: «وإذا كان أساس الحكومات النيابية في العالم هو الشورى، إلا أنّ الشورى في الحكومات الإسلامية لا تشبه في شكلها، ولا نوعها،

(1) انظر في هذه النقطة بالتحديد: المصدر نفسه، ص232 ـ 238.

ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»[1]. ومن جهة أخرى، يُؤكّد عودة أنّ الحكومة الإسلامية، وإنْ كان من وظيفتها إقامةُ الدين وحِفظُه ونشرُه والذَبُّ عنه، فإنها ليست من نوع الحكومات الدينية (الثيوقراطية)؛ وذلك لأنها لا تستمدُّ سُلطتها من الله وإنما من الجماعة، كما إنّها لا تصِل إلى الحُكم ولا تَنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مُقيَّدة في أعمالها وتصرُّفاتها جميعِها برأي الجماعة. والتزامُ الحكومة بحدود الإسلام لا يغيّر في الأمر شيئاً برأي عودة؛ إذ إنّ الدين الإسلامي يدعُو الناس إلى أنْ يعملوا لِدُنياهم قبل أنْ يدعُوهم إلى العمل لِأُخراهم؛ بل إنه يُرتّب الآخرة على ما يعملُه المرء في الدنيا: «فهو دُنيا قبل أن يكُون دِيناً، وهو أُولى قبل أن يكون آخِرة»[2]. ثم إنه لو كانت الحكومة الإسلامية حُكومةً ثيوقراطية لَمَا فرَض الله الشُورى على المسلمين، ولَمَا ألزَم اللهُ رسوله بأنْ يُشاور المؤمنين في الأمر: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[3]، ولَمَا كان الرسول عليه الصلاة والسلام لِيُلزِم نفسه بنتائج المَشُورة وإنْ كانت مُخالِفةً لرأيه، على نحو ما حصل في بدرٍ وأُحُدٍ وغيرهما. كما إنّه لو كانت الحكومة الإسلامية ثيوقراطية لَكان للخليفة أنْ يفعل ما يشاء ويدَع ما يشاء تبعاً لأهوائه ونزواته، بينما الواقع أنّ الحاكم في الدولة الإسلامية مُقيَّدٌ بنصوص القرآن والسُنّة في ما ورد فيه نصّ، وبما تُسفر عنه الشورى في ما لا نصّ فيه. بَيد أنّ النظام الإسلامي وإنْ كان يشترك مع النظام الديمقراطي في نُقاطٍ عدة، من مثل قيام كُلٍّ منهما على وجوب اختيار الحُكام بمعرفة مُمثّلي الأمّة،

(1) المصدر نفسه، ص101.
(2) المصدر نفسه، ص101.
(3) سورة آل عمران: الآية 159.

وعلى العدل والحرية والمساواة، فإنه ـ برأي عودة ـ يختلف عنه من نَواحٍ عدة. فالإسلام يختلف عن الديمقراطية في أنه لا يُطلق يد البشر في رسمِ حدود معايير العدالة، والمساواة، وغيرها من القيم العليا، وَفقاً لأهوائهم وشهواتهم؛ بل يتولّى هو رَسْمَ حُدود الفضائل والمبادئ الإنسانية ويضع مقاييسها، ويُلزِم البشر بالخضوع لهذه المقاييس العُلوية. ناهيك بأنّ نظام الحُكم الإسلامي يُقيِّد الحاكمين والمحكومين في آنٍ معاً بقُيودٍ تمنعُهم من الانطلاق وراء أهوائهم، على حين أنّ النظام الديمقراطي يترُك للبشر أن يتولَّوا رسم حدود كل شيء، ويضعوا المقاييس والمعايير للحياة البشرية. وعليه، فإنّ «كُلّ مَن يدّعي بأنّ نظام الحكم الإسلامي يُماثل نظاماً معيّناً من أنظمة الحكم التي عرفها العالم قديماً وحديثاً، فإنما يتكلّف ويدّعي ما لا يعلم ويَبعُد عن الحقّ. فالنظامُ الإسلامي فريدٌ من نوعه، أوجَدَه الإسلام... بل إنّ المسلمين أنفُسَهم لم يُطبّقوا النظام الإسلامي بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام إلا في عهد الخلفاء الراشدين، ثم حوّلت الأهواء هذا النظامَ الإلهي إلى مُلكٍ عَضُوضٍ لا يتورّع [عن] أنْ يُعطّل أحكام الإسلام»[1]. وهكذا، بقي هذا النظام «الإلهي» مجرّد طوبى تحنُّ إليه النفوس وتتشوّف القلوب إلى تحقيقه، بينما لا سبيل إلى ذلك.

فقد كانت الدولة الإسلامية الأولى ـ بحسب عودة ـ تستند إلى الإسلام في جميع الشؤون: الإدارة، والسياسة، والسِلم، والحرب، وفي العلاقات بينها وبين الناس، أفراداً وجماعات، كما إنّ

---

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مصدر سابق، ص105. وانظر الفروق بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي في: المصدر نفسه، ص204 ـ 208. وانظر حول رفض عودة للديمقراطية: المصدر نفسه، ص 6، و101، و103، و204 ـ 208، و293 ـ 294.

المسلمين الأوائل، أُولي أمرٍ ورَعيّةً، اتخذوا من القرآن والسُنّة النبوية دُستوراً يُنظّم أمورهم الفردية والعامة، ويُهيمن على مختلف شؤون الحياة: السياسة، والحكم، والتشريع، والاجتماع والاقتصاد... إلخ. وكان الرسول عليه الصلاة والسلام قائدَ تلك الدولة الناشئة، جامِعاً بذلك بين صِفتَي النبيّ والحاكم، فهو يُبلِّغ عن ربّه ويَؤُمُّ الناس في الصلاة ويُعلّمهم أمور دِينهم من جهة، وهو مِن جهة أخرى يرأسُ الدولة ويُديرها، ويُعلن الحرب، ويُسيّر الجيوش، ويَعقِد الصُلح، ويُبرِمُ المعاهدات، ويُعيّن القُوّاد والحُكام والقُضاة، ويقُوم على تصريف الشؤون المالية والسياسية والقضائية، وما إلى ذلك. وفي هذا السياق ينبري عودة لتفنيد دعاوي بعض الدارسين ممّن لم يستطيعوا ـ برأيه ـ هَضْمَ كيف يكُون الرسول عليه الصلاة والسلام رئيس دولةٍ ثُم لا يتّخذ لنفسه أي مَظهرٍ من مظاهر الحُكم، ولا يُلقّب نفسه؛ بل ولا يَقبل أن يُلقّبه أحدٌ، بما درَجت العادة على أنْ يُلقَّب به ذوُو السلطان من ألقاب المُلك والخلافة والسلطان والإمارة، مُلمِعاً إلى أنّ النبي عليه الصلاة والسلام «كان خُلقه القرآن»، وكان دأبه التواضع، وهو الذي أمر أصحابه بأنْ لا يُطْرُوه كما أَطْرَت النصارى عيسى بنَ مريم، وإنما أنْ يُنادوه بـ «عبد الله». كما إنّ الإسلام يَكره التعالي وحُبّ الظُهور، ويدعُو إلى الرحمة والتواضع وخَفضِ الجناح والبساطة والرحمة[1]. ثم إنّ المُلك والخلافة والسلطان ـ من وجهة نظر عودة ـ ليست شيئاً مذكوراً بجانب النُبوّة والرسالة اللذَين يحجُبان كلّ لقبٍ سِواهما، وإذا كان الله قد بيّن لنا أنّ بعض الأنبياء كانوا مُلوكاً أو خُلفاء، فإنما ذلك لِبيان نِعمه التي أنعم بها على عباده ورُسله فحسب.

(1) انظر لمزيد من التفصيل: المصدر نفسه، ص176 ـ 178.

ولا يفوت الأستاذَ عودة في هذا المقام تفنيدُ ما ذهب إليه بعضُ الناس ـ من مثل علي عبد الرازق وغيره ـ من أنّ النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن حاكماً ولا رئيس دولة، وإنما كان نبيّاً رسولاً، بحجّة أنه هو نفسه ـ عليه الصلاة والسلام ـ نفَى عن نفسه أن يكون مَلِكاً. يقول عبد القادر عودة في هذا الباب مُعرّضاً بالشيخ علي عبد الرازق: «ولقد حاول مُحاولٌ أن يُشكّك في تكوين الدولة الإسلامية في عهد الرسول (ص)، فقال إنّ النبي لم يُؤسِّس دولة، وبنَى ذلك على ما يَظُنّه من فقدان بعض أركان الدولة ودعائم الحُكم، وحدّد هذا المفقود فقال: لماذا لم يُعْرَف نظامُ الرسول في تعيين القُضاة والوُلاة، ولماذا لم يتحدّث إلى رَعِيّته في نظام المُلك وقواعد الشُّورى، ولماذا ترَكَ العُلماءَ في حَيرةٍ واضطراب من أمرِ النظام الحُكومي في زمنه؟»[1].

ويردّ عودة على ذلك بأنّ أركان الدولة أو شروط قيامها في الفقه الدستوري أربعة: وجود شعب، ووجود إقليم تعيش عليه الجماعة بصورة دائمة، ووجود السلطة، والاستقلال السياسي، والحالُ أن هذه الأركان جميعَها قد توافرت في الدولة الإسلامية التي كان يرأسُها النبيّ عليه الصلاة والسلام. وأمّا الجهلُ بالتنظيمات الداخلية لِدولة معيّنة، فإنه برأيه لا ينهض حُجةً على أنها لم تكن دولة، ذلك أننا إذا كُنّا نجهل تفاصيل نظام النبي عليه الصلاة والسلام في تعيين الوُلاة والقُضاة، فيكفي أنْ نعلَم أنه عَيّنَ وُلاةً وقُضاة في جهاتٍ مُعيّنة لِنستظهر من ذلك أنه كان يفعل ذلك في سائر الجهات الأخرى، وأمّا أنّ النبي عليه الصلاة والسلام قد سكت عن الخوض في نظام الحُكم وقواعد الشورى، فليس ذلك ـ من منظور عودة ـ

(1) المصدر نفسه، ص116.

بأمرٍ مُؤثّر في قيام الدولة التي قامت بالفعل ما دامتْ أركانُها قد توافرت. ثمّ إنه عليه الصلاة والسلام لم يسكُت عن نظام الحكم؛ بل بيّنه خيرَ بيان؛ فقد جعل القرآنُ أمر المسلمين شُورى بينهم، وأمَر الرسولَ (ص) أن يُشاورهم في الأمر، وكثيرةٌ هي الشواهد التاريخية على ذلك[1].

(1) انظر لمزيد بيانٍ في هذا المضمار: المصدر نفسه، ص106 ـ 120.

الفصل الثاني

أبو الأعلى المودودي والحاكمية

لا جدال في أنّ أبا الأعلى المودودي هو أحد كِبار مُنظّري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ بل إن كتاباتِه وأعمالَه تُعَدّ المَعين الذي ما مِن حركةٍ إسلامية مُعاصرة إلا وعَبَّتْ منه، وما تزال. ولعلّ أبرز ما اشتُهر به المودودي مفهوم «الحاكمية الإلهية» الذي ابتدعه، أو على الأصح: أعاد إحياءه وقد كان رميماً، في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. فكيف ذلك؟.

توطئة:

يرى أبو الأعلى أنّ السُنن الكونية الطبيعية تقضي بأنّ كل أمّة تستعمل ما آتاها الله من قُوى العقل والفكر، وتَمضي قُدماً في طريق البحث والتحقيق والإبداع تتمتّع بالرُقيّ الماديّ إلى جانب رُقيّها الفكري، على حين أنّ كل أمة تتقاعس عن السباق في ميدان التفكير والغوص في العلم تُصاب بالتقهقر والاضمحلال الماديّ، إلى جانب انحطاطها العقلي والفكري. ولمّا كانت الغلبة دائماً للقوة والهزيمةُ

للضعف، فإنه كلما هبطت الأمم المتخلّفة من الناحيتين المادّية والمعنوية في درَكات الضعف والفتور؛ كانت أكثر استعداداً للعبودية وأكثر قابليةً للخُنوع، بحيث تغدو الأمم القوية، من الجهتين المادّية والمعنوية، حاكمةً على عقولها وجُسومها في آنٍ معاً.

والحقيقة المُرّة برأي المودودي أنّ المسلمين يُعانون اليوم هذه العبودية المُضاعَفة: «فها هي ذي مدارسُهم، ومكاتبُهم، وبُيوتهم، وأسواقهم ومُجتمعُهم، حتى وأجسامُهم وأشخاصُهم تشهد كلُّها بأنه قد استولت عليهم حضارةُ الغرب وامتلكت نفوسَهم علومُه وآدابُه وأفكاره. فهُم لا يُفكّرون إلا بعقول غربية، ولا يُبصرون إلا بأعيُنٍ غربية، ولا يسلُكون إلا الطرق التي مهّدها لهم الغرب. وقد رسَخ في نفوسهم... أنّ الحق هو ما عند أهل الغرب حق، والباطل ما يعدّونه هم باطلاً»[1]. حتى غدا المقياس الصحيح للحق والآداب والأخلاق... بالنسبة إليهم هو ذاك الذي قرّره الغرب، فراحوا يَعتبرون به ما لديهم من الإيمان والعقيدة، ويختبرون به ما لديهم من الأفكار والتصورات والمدنية والآداب والأخلاق. وعلّة هذه العبودية ـ من منظور أبي الأعلى ـ أنّ الغلَبة المعنوية تقوم على الاجتهاد والتحقيق العلمي، فكلُّ أمّةٍ تُحرز قصَب السَّبْق فيه تتولّى هي قيادة العالم وتكُون لها زعامة الأمم، بحيث تستولي أفكارُها على العقول، بينما الأمة التي تتخلّف في هذا السبيل لا تجد مناصاً من اتّباع الغير وتقليده؛ ذلك لأنه لا يكون لأفكارها ومعتقداتها من القوة والأصالة ما يُمكّنها من السيطرة على الأذهان، ولذا فإنها تنجرف بتيّار الأفكار القوية التي تتقدّم بها الأمم المجتهدة في البحث والإبداع، ولا

(1) أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، دار الفكر، لا ط، لا تا، ص8 ـ 9.

تستطيع أن تُدافعه أو تثبُت أمامه. ولا أدلَّ على ذلك بحسب المودودي من أن المسلمين أيام كانوا يتقدمون في العلم والاجتهاد كانت جميع الأمم تابعةً لهم وسائرة في ركابهم، ولكنهم حينما انقطع فيهم نبوغُ أهل الفكر والبحث والتدقيق، وقعدوا عن الاجتهاد والتحصيل واستنامُوا إلى الدَعَة والتقليد بدَوا كأنهم تنازلوا عن مكانتهم من قيادة العالم، في وقتٍ راحت أمم الغرب تتقدّم في هذا السبيل، فكانت النتيجة ما يجب أن تكُونه: انتقلت قيادة العالم وزعامة الأمم إلى الغرب. وأيّان تَنبّه المسلمون من سُباتهم العميق رأوا أمامهم أُمم أوروبا وقد تسلّحت بالقُوّتين: قوة العلم وقوة السيف، واستبدّت بالسيادة في الأرض بالقوتين معاً. وإذ ذاك انبرت فئةٌ من المسلمين تحاول سدّ نفوذها ودَفْعَ تيارها الجارف عن بلاد الشرق، غير أنها فشلت في ذلك بسببٍ من أنها لم تكن على شيءٍ يُذكر من تَينِك القُوتين. وأما عامةُ المسلمين فقد سلكوا طريق أهل الذُلّ والهوان؛ إذ إنهم كُلما أتاهم شيء من الغرب من أفكار ومبادئ ونظريات مُدعَّمةٍ بقوة الحديد ومزخرفة بشواهد العلم، «أنزله ذوُو العقول الفاترة والعقليات المغلوبة هؤلاء منزلة الحقائق التي يجب الإيمان بها. وأمّا المعتقدات الدينية والمبادئ الخُلقية والقوانين المدنية العتيقة التي كانت باقية فيهم على أساسٍ من التقليد والآثار فحسب، فقد ذهب بها هذا التيار الجديد القوي، واستقرّ في سُويداء قلوبهم من حيث لا يشعرون أنّ كل ما يأتي من الغرب هو الحقُّ وهو المقياس للصِحّة والصواب»[1].

بيد أن المسلمين ـ وَفق المودودي ـ يَحملون حضارةً مستقلةً تامة

(1) المصدر نفسه، ص11 ـ 12. وانظر في نقده «المستغربين» على نحو ما يسمّيهم: له، **الحجاب**، دار الفكر، لا مكان، لا ط، ص38 ـ 41، و118 ـ 136.

وشاملةً وذاتَ دستور واضح يشمل جميع نواحي الحياة الإنسانية، وتختلف بصورة كُلّية عن الحضارة الغربية، ولذا فقد كان من الطبيعي أن تتزاحم هاتان الحضارتان في كل مجال وعلى مختلف الصعد؛ ذلك لأن الحضارة الغربية حضارةٌ مادّية ذاتُ نظام خِلْوٍ من كل ما تقوم عليه الحضارة الإسلامية، ونظريتها على نَقيضٍ من نظرية الإسلام. فهي حضارة لادينيةٌ بحتة، لا مندوحة فيها لمخافة الإله، ولا وزن فيها لنبوّة أو وحي، ولا تصوُّر فيها لحياة أخرى بعد الموت، ولا كذلك حضارةُ الإسلام، «فكأنّ الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمَن رَكِب إحداهما هجَر الأخرى ولا بدّ. ومَنْ أبَى إلّا أنْ يَركبَهُما في الوقت الواحد، فاتتاه معاً وانشقّ بينهما نِصفَين»[1].

وقد كان من سُوء الطالع أنّ الفترة التي شهدت فيها الحضارة الغربية أَوْج كمالها من المادّية والإلحاد والدهرية هي الفترة التي ابتُليت فيها بلاد الإسلام بغلَبة أمم الغرب في الحُكم والسياسة، فكانت هجمة الغرب على الأمم الإسلامية في ميدان السيف والقلم في آنٍ معاً. وكان من المُحال ألّا تتأثر العقول التي أذهلتها غلبةُ الغربِ السياسيةُ، بروعة الفلسفة والعلوم الغربية وبريق المدنية التي أثمرت تلك الغلبة، ومن ثَم راح هؤلاء يتتلمذون لأساتيذهم الغربيين بقلوبٍ مفتونةٍ وألباب مخلوبة. وهكذا، درَج النشءُ المسلم الجديد على أشدّ ما يكون من التأثّر بالأفكار والنظريات العلمية الغربية، وتلوّنت عقلياتهم بلون الغرب وامتدّ في نفوسهم نفوذُ المدنية الغربية، وكان من تداعيات ذلك ما نراه اليوم من تضعضُع أركان الحضارة الإسلامية. ويقطع أبو الأعلى بأنّ المسلمين لن يخرجوا من هذه

(1) أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، المصدر نفسه، ص22.

الوهدة التي سقطوا فيها ما لم ينبُغ فيهم عباقرةٌ من ذوي الفكر الحُر الذين يُعيدون للاجتهاد وللتفقه في الدين مكانتهما، مع الأخذ بالحكمة النظرية والعملية، وليس الطريق إلى ذلك بتقليد السلف تقليداً جامداً أعمى، ولا بالبحث في تلك الكتب الفقهية البالية التي ليست مُنزّلةً من عند الله حتى تكون أرفع من قيود الزمن المتطور: «إن الإسلام في أوقاتنا هذه لَفي حاجةٍ إلى نهضةٍ جديدة (Renaissance) وإنّ إنتاج المفكرين والمحققين من أسلافنا القدامى لم يعُدْ ذا غَناءٍ وكفاية؛ لأنّ الدنيا قد بعدت في سيرها إلى الأمام، ولم يعد من الممكن أن يُرجَع بها القهقرى... وإن الزعامة في ميدان العلم والعمل اليوم لا ريب مكفولةٌ لمن يتقدم بالدنيا إلى الأمام لا لمن يجذبها إلى الوراء»[1].

ومن الفروق الكبرى التي لا يُستطاع طمسُها بين مبادئ الحضارة والتمدُّن في الإسلام وبين مبادئ الحضارة والتمدّن الغربيَّين ـ على نحو ما يرى المودودي ـ أنّ الدين في التصور الإسلامي هو قانون للحياة الإنسانية، على حين أنّ تصوُّر الدين في الغرب هو أنه لا يعدُو كونه عقيدةً شخصية ولا علاقة له بالحياة الإنسانية العملية. ثم إنّ أصل الأصول والمبدأ الرئيس في الإسلام في ميدان التشريع هو أن الله هو نفسه واضعُ القانون وأنّ الرسول (ص) هو شارح هذا القانون ومُبيّنه، وأنّ على الإنسان اتّباع هذا القانون، وأمّا الغربيون فلا يعرفون لله حقّاً في وضع القانون، إذ إن واضع القانون عندهم هو المجلس التشريعي الذي تنتخبه الأمة. وفي ميدان السياسة يهدف

(1) المصدر نفسه، ص23 ـ 24. وعن تأثير الحضارة الغربية في بلادنا، انظر: له، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، دار الفكر، لا مكان، ط3، 1968، ص175 ـ 196.

الإسلام إلى قيام الحكومة الإسلامية، وأما الغربيون فهدفهم إقامة الحكومة القومية، كما إنّ الإسلام يتوجه إلى الدولية أو العالمية، بينما قِبلة الغرب هي القومية. ومِثلُ ذلك ميادينُ الاقتصاد والأخلاق والشؤون الاجتماعية من حيث التناقضُ والاختلاف فيها بين المبادئ الإسلامية وتلك الغربية.

ولا مِراء برأي المودودي في أنه ليس بمُكن الحضارة الغربية أن تُزاحم الإسلام بمنكبَيها، ولو كان الاحتكاك بالإسلام الصحيح لَما استطاعت أن تقف في وجهه، غير أنه اليوم مُغيّبٌ عن حياة المسلمين، فلا السيرةُ الإسلامية فيهم ولا الخُلق الإسلامي ولا الفكرُ الإسلامي..؛ بل إن أكثر المسلمين من منظار أبي الأعلى يَدْعُون أنفسهم «مسلمين»، ولكنهم لا يعرفون معنى أن يكون المرء مُسلماً: «إن الروح الإسلامية الخالصة لا توجد في مساجدهم ولا في مدارسهم ولا في زواياهم، ولم يبقَ من علاقة بين الإسلام والحياة العملية، وليس القانون الإسلامي بنافِذٍ في حياتهم الفردية ولا في حياتهم الجماعية. وليس هناك شعبة من شُعب الحضارة والتمدّن يكون تدبير أمرها قائماً على الطراز الإسلامي»[(1)]. ولذا فإن الاحتكاك في الحقيقة بحسب المودودي، ليس بين الإسلام وبين الحضارة الغربية، وإنما هو بين حضارة المسلمين المتخلّفة الجامدة، وبين حضارةٍ تنبض بالحياة ويُشرق في جنباتها ضياءُ العلم وتُدفئها

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، مصدر سابق، ص46. ولمزيد بيانٍ في هذا المجال، انظر: له، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دار الفكر للطباعة والنشر، لا ط، لا مكان، ص87 ـ 97؛ وله أيضاً، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، مصدر سابق، ص141 ـ 157.

حرارة العمل. كما إنّ الهزيمة هي للمسلمين لا للإسلام، وإن حُمّل جَوراً جريرتها[1].

ويَنزع أبو الأعلى إلى أنّ مدنية الأمة الإسلامية بدأت في الانحدار مع العثمانيين؛ إذ إنهم دخلوا في الإسلام في زمنٍ شهد بداية الانحطاط الفكري والذهني للمسلمين، فماتت فيهم روح الاجتهاد، وندر فيهم مفكرون وعلماءُ متبصّرون في الإسلام، حتى أصبحت الغلبة في الشريعة للتقليد الجامد، وطرأت على التمدن عناصرُ غريبةٌ من الأعاجم والرومان، وطغى على التصوف الفكرُ الإشراقي، وغلب على التفكير النزعةُ الفلسفية، وما عاد بين علماء المسلمين مَن يُحصّل العلم من الكتاب والسُنّة بصورة مباشرة، وصارت أكثرية العلماء من أولئك «الذين يغوصون في مُعمَّيات الألفاظ، ويشغلون أنفسهم بمُعضلات الكلام، ويثيرون الجدل حول الشرح والإيضاح لآثار المتقدّمين البوالي، والأمراء يتبعون سيرة قيصر وكسرى، والصوفية والهُداة الروحانيون خالون من روح التصوف الحقيقي لصدر الإسلام، وقد عادوا يقلّدون الرهبان وتاركي الدنيا من النِّحَل الأخرى، وفي العلوم والفنون تعطّل سير المسلمين نحو الرقي.. وأصبحت أعلام الهبوط باديةً في جميع الممالك الإسلامية بعد كل ما سبق من الترقي والصعود»[2].

وفي المقابل، كان قيام دولة بني عثمان تقريباً في عصرٍ شهد إرهاصات قيام بناء الارتقاء الفكري والنهضة العلمية في أوروبا، وعلى الرغم من أنّ العثمانيين رفعوا راية الإسلام عاليةً في الدنيا

---

(1) انظر: أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، مصدر سابق، ص43 ـ 46.

(2) المصدر نفسه، ص109 ـ 110.

وحققوا انتصاراتٍ كبرى على أوروبا، فقد كانوا هم أيضاً ـ وَفق أبي الأعلى ـ يَسيرون في موجة الانحطاط مثل سائر الأمم الإسلامية في زمننا هذا، على حين كانت الأمم الأوروبية تسير الخَبَب في طريق الرقي المادّي والتقدم الفكري. وسرعان ما تغيرت الأحوال في القرن السابع عشر، إذ بلغ إحكام التنظيم العسكري وازدياد القوة المادّية والمعنوية لدى الأمم الغربية مبلغاً أمكنها معه أن تهزم الأتراك المتخلفين هزيمةً مُنكَرة للمرة الأولى وذلك في معركة «سينت جوثرد»، وما اعتبر الأتراك من تلك الهزيمة؛ بل تابعوا سيرهم في طريق الانحدار، بينما تابع الغربيون مسيرتهم نحو الرقيّ والكمال، إلى أنْ وصلت حالة الأتراك إلى قرارة الضَعَة والانمحاق على الصُعد كافة، الدين والسياسة والعلم والمدنية، حتى صارت غلبة الأمم الغربية أمراً جليّاً ليس تُنكره العين. ولمّا أحسّ السلطان سليم الثالث في القرن التاسعَ عشر بهذا الضعف في الأمة التركية وأخذ في إصلاح نظام الحكم، وفي نشر العلوم الحديثة وتنظيم الجُند على الطراز الحديث وترويج الآلات الحربية الأوروبية، قام الصوفية الجُهّال وعلماء الدين الرجعيون، ممن لا نصيب لهم من علم الدين وروحه، يُعارضون إصلاحاتِه، جاعِلين تنظيمَ الجُند على النمط الغربي في حُكم اللّادينية، ولُبسَ الزِيّ العسكري الحديث في حُكم التشبُّه بالكفار؛ بل إنهم رفضوا حتى استعمال البنادق ذات الحِراب بتعلّة أنّ استعمال أسلحة الكفار إثمٌ عظيم. وشوّهوا سمعة السلطان سليم، «وبثّوا النفرة منه في نفوس الجمهور بقولهم إنه يُسيء إلى الإسلام بترويجه أساليبَ الكفار. فأفتى شيخ الإسلام عطاء الله أفندي أن السلطان الذي «يعمل بخلاف القرآن» لا يجدر بالبقاء على العرش. وفي آخر المطاف عُزل السلطان سليم في سنة 1807م.

وهذه أول مرة قدّم فيها الزعماء الدينيون، بجهالتهم وظلمة فِكرهم، التصوُّر الخاطئ أن الإسلام عائق للرقيّ»[1].

ولـمّا جاء السلطان محمود وحاول الإصلاح، وقف العلماء والمشايخ الذين كانوا صِفراً من روح الاجتهاد والتجديد، في وجهه هو الآخر، لكنه مع ذلك استطاع في العام 1826 ترويج التنظيم العسكري الجديد في تركيا، وإنْ بقي أولئك العلماء على موقفهم من أنّ كل تلك الإصلاحات بدعةٌ سيئة يُراد بها تخريبُ الإسلام، وأنّ السلطان قد مرق من الدين، وأنّ التطوُّع في الجُندية وَفْق هذا الطراز الجديد مفسدةٌ لإيمان المسلمين. وآنئذٍ شعر أهل الفكر من الأتراك، الذين كانوا صادقين في مَقصِدهم والذين أُشربوا في قلوبهم الروح الإسلامية، بمدى تخلُّفهم وهَوَانِهم القوميّ، فانكبُّوا على دراسة أسباب رُقيّ الغرب، وراحوا ينهلون من علومه وآدابه، كما حاولوا إدخال إصلاحات كبرى على قوانين دولتهم وشؤون إدارتهم ونظام حربهم وأمور التعليم لديهم، تُمكّنهم من مسايرة الأمم الغربية في تقدُّمها. وبالفعل تأتى لهؤلاء ـ بحسب المودودي ـ إدخالُ إصلاحات على نظام دولتهم وتنظيم الجند إبان حكم السلطان عبد المجيد، وبثُّوا روح الحياة في آدابهم، وفتحوا المدارس والكُلّيات الجديدة، وكان من ثمرات عملهم الإصلاحي هذا أنْ نبغ فيهم قادةٌ حربيون كبار وساسةٌ مُحنّكون، وأقطاب في الأدب والفكر صادقون في غَيرتِهم الإسلامية. بَيد أنّ كل ذلك تبخّر مع مجيء عبد الحميد «السلطان الأناني»[2] الذي استغلّ سلطة الخلافة الدينية ونفوذ

(1) المصدر نفسه، ص111.

(2) حول هجوم المودودي على السلطان عبد الحميد، انظر: المصدر نفسه، ص113 ـ 115.

المشايخ الرجعيّين لنقض الدعائم والمداميك التي أرساها المصلحون، وعمل على إماتة روح الأمة التركية ومنع تقدُّمها العلمي والعقلي والأدبي والسياسي والتنظيمي، والأدهى من ذلك والأمرّ أنّ ضرره ما اقتصر على الأتراك فحسب؛ بل شمل العالم الإسلامي بأجمعه: «وكان من ردّ فعل هذه الخِطة السلطانية القائمة على الأثَرة وإهمال العواقب أنْ ثار الجيل التركي الناشئ ثورةً عنيفة عادُوا معها يعتبرون الدين مانعاً للرقي... وحمَلهم العلماء والمشايخ الجاهلون على أنْ يعتقدوا بأنّ الإسلام دينٌ جامد لا يصلُح لمسايرة الزمن ولا تُجاري قوانينُه تغيُّر الأحوال والأوضاع»[1].

ومن ثَم راح زعماء الأمة التركية من الشباب الثوريين يبتعدون عن الإسلام في الفكر والرأي والعمل، فاستنهجوا الطريقة الغربية في الاجتماع والمدنية والتعصب القومي المُغالي في اللّغة والأدب والسياسة، كما نزعوا إلى الفصل بين الدين والدولة بعد إلغاء الخلافة، وإلى إقصاء الدين عن الدولة بل وعن مجمل الحياة العامة وجعلِه تابعاً للدولة، ووضعوا القانون السويسري مكان القانون الإسلامي، وعطّلوا القوانين الإسلامية الصريحة في ما له مساس بمسائل الزواج والطلاق وسائر الأحوال الشخصية، وأطلقوا للنساء الحُرّية في السَير على طريق نساء الغرب... إلخ. وقد كان كلّ ذلك برأي المودودي من النتائج الطبيعية لجمود العلماء الجُهال، وضلال الصوفية، وأنانية السلاطين المستغلّين لمنصب الخلافة، وجهلِ الزعماء الثوريين بالقرآن والسُنّة. ولعلّ ممّا يُسجَّل لأبي الأعلى في هذا الصدد أخْذه بشدّة على علماء الدين المسلمين بصورة عامة، والأتراك ومشايخهم بخاصة، وأنهم يتحمّلون المسؤولية الكبرى عن

---

(1) المصدر نفسه، ص114.

الحال الذي وصلت إليه الأمة: «إن الذين لا يعرفون كل هذه التحولات في التاريخ التركي يتعرّضون للوقوع في أخطاء عجيبة. فأهلُ الفكر الديني القديم لا يزالون يَصِمُون الشُبّان الأتراك بالكُفر والفِسق، ولكنهم لا يعلمون أن علماء الأتراك ومشايخهم هم الأكثرُ ذنباً وجريمةً من شبانهم أولئك؛ فإن جمودهم هو الذي أبعد الأمة المجاهدة التي ما زالت تذُبّ وحدها عن حريم الإسلام منذ خمسمائة سنة، ودفعها من الحياة الإسلامية إلى الحياة الفرنجية»[1].

أولاً: «الحاكمية» لدى المودودي

يرى أبو الأعلى المودودي أنّ الإسلام ليس عقيدة فحسب، ولا هو مجموعة من الأفكار المبعثرة، ولا جملة من الأعمال والطقوس الدينية؛ بل هو برنامج تفصيلي لمختلف نواحي حياة الإنسان، والعقائدُ والعبادات ومبادئ الحياة العملية فيه ليست منفصلةً بعضها عن بعضها الآخر، وإنما تُشكل كُلاّ واحداً غير قابل للتجزئة. إنه نظام جامع محكم قائم على مبادئَ راسخةٍ وأركان ثابتة، وكلُّ ما اشتمل عليه من النُظم الموضوعة لمختلف شؤون الحياة الإنسانية ونواحيها مأخوذٌ في رُوحه وجوهره من تلك المبادئ والأصول الأوّلية[2].

وما رسالةُ الإسلام إلا الرسالة التي جاء بها أنبياء الله ورُسلُه أجمعون: تحطيمُ أغلال عبودية الناس للألوهية الزائفة التي كان يدّعيها بعض البشر؛ ذلك لأن الإله هو المعبود الذي هو أهل

---

(1) المصدر نفسه، ص119 ـ 120.

(2) انظر: المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مصدر سابق، ص11 ـ 12، و106 ـ 107؛ وله، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1987، ص166 ـ 167.

للعبادة، والعبادة ليست بمعنى الشعائر والطقوس والمناسك فحسب؛ بل إن العبد ـ من وجهة نظر أبي الأعلى ـ هو ذاك الذي يعيش عيشة العبودية في جميع شؤون حياته، بحيث تكون حياته كلها عبادة. فليس المراد بالعبودية أن يُقرّ المرء بعبوديته لله ثم يبقى في حياته العملية حرّاً طليقاً، ولا أنْ يعتقد أنّ الله هو خالق الكون ورازقُ كل مَن في الأرض من غير أن يكُون له سبحانه سلطانٌ في هذه الحياة الدنيا وشؤونها المتعدّدة، و«ليس من معنى العبودية أنْ تُقسم الحياة إلى قسمين: قسم يتعلق بالدين أو الأمور الدينية، وقسم يتصل بالدنيا وشؤونها العديدة المتنوعة، وأنْ تنحصر العبودية لله في القسم الديني الذي لا يخرج ـ حسب المصطلح الشائع ـ عن دائرة العقائد والعبادات... أما الحياةُ الدنيوية وشؤونُها المتشعّبة وفروعُها المُتنوّعة، من مسائل العمران والسياسة والاقتصاد والآداب والأخلاق، فلا سلطان فيها لله»[1].

إن معاني العبودية هذه، التي شوّهت وجه الحقيقة ومسخت فكرة الدين، كُلّها باطلةٌ من أساسها برأي المودودي. وعنده أنّ العبودية الحقة التي دعا إليها رسل الله وأنبياؤه هي أن يُقرّ العبد بأنه ما من إلهٍ إلا الله، وأنه الحاكمُ بين عباده، المُشرِّعُ للدستور والقوانين، ويُذعِنَ لِعُبوديته تعالى في شؤون حياته كافة، الفرديةِ والجماعية والسياسية والخُلقية والاقتصادية. وهذا هو معنى الألوهية والربوبية حسبما يرى أبو الأعلى؛ فالربُّ هو المُربّي، ومعلومٌ أن المربّي مُطاعُ الأمر، لذا كان الربُّ هو المالكَ والسيّد المُطاع، مِن ثَم قولُهم: «ربُّ المال» و«رب البيت»... إلخ. ولا شك ـ على نحو ما

(1) أبو الأعلى المودودي، **تذكرة دعاة الإسلام**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، لا مكان، ص11.

يؤكد المودودي ـ في أنّ ألوهية الناس على الناس هي أصلُ كل ما مُني به البشر من المصائب والبؤس والشقاء. فهذا هو الداء الذي أفسد على الناس أخلاقهم وقُواهم العلمية والفكرية ومدنيّتهم وحياتهم الاجتماعية وسياستهم ومعاشهم، وليس من دواء لهذا الداء العضال ـ كما يقطع المودودي ـ إلا أنْ يكفُر الإنسان بالطواغيت جميعِها، ويؤمن بالله الذي لا إله إلا هو، ويخُصّه سبحانه بالألوهية والربوبية. وتلك هي روح النظام الذي أقام الأنبياء بنيانه، «وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أنْ تُنزَع جميعُ سلطات (Powers) الأمر والتشريع من أيدي البشر، مُنفردين ومجتمعين، ولا يُؤذَن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشرٍ مِثلِه فيطيعوه، أو ليسُنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتّبعوه، فإن ذلك أمرٌ مختص بالله وحده»[1]. وهو ما يفيده قولُه تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3]، وغيرها من الآيات التي تُصرّح بأن الحاكمية لله وحده وبيده سلطة التشريع. فليس لأحد ـ حتى لو كان نبيّاً ـ أن يأمُر ولا أن ينهى من دون أن يكون له سلطان من الله. وهكذا يرى أبو الأعلى أن ثمة خصائصَ ثلاثاً رئيسة للدولة الإسلامية:

1) ليس لأحد في الدولة الإسلامية ـ فرداً كان، أم أسرةً، أم

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مصدر سابق، ص30 ـ 31، ولمزيد من التفصيل في هذا المجال، انظر: له، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978، ص9 ـ 15؛ وله أيضاً، **الإسلام والجاهلية**، دار الفكر، لا ط، لا مكان، ص29 ـ 31.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

(3) سورة المائدة: الآية 45.

حزباً، أم طبقة ـ نصيبٌ من الحاكمية؛ إذ إن الحاكم الحقيقي هو الله الذي يختص وحده بالسلطة الحقيقية.

2) في الدولة الإسلامية ما من أحدٍ له شيءٌ من أمر التشريع إلا الله، ولو أن المسلمين جميعاً اجتمعوا وكان بعضُهم لبعض ظَهيراً؛ فلن يكون بمقدورهم ـ كما يقطع المودودي ـ أنْ يُشرِّعُوا تشريعاً واحداً ولا أن يغيّروا شيئاً مما شرعه الله لهم، اللهم إلا ما كان في حدود القانون الإلهي[1].

3) إنّ بنيان الدولة الإسلامية ـ مهما تغيّرت الظروف والأحوال ـ لا يقوم إلا على القانون المُشرّع الذي جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من عند الله، والحكوماتُ التي يكون بيدها زمامُ السلطة في الدولة الإسلامية لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكُم بما أنزل الله؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[2]، و«السمعُ والطاعةُ على المرء المسلم في ما أحَبَّ وكَرِه ما لم يُؤمَرْ بمعصية، فإذا أُمِرَ بمعصية، فلا سَمْعَ ولا طاعة»[3].

ومن منظور المودودي أنّ هذه الخصائص التي تتميز بها الدولة الإسلامية تُبيّن أنّها ليست ديمقراطية؛ ومردُّ ذلك إلى أنّ الديمقراطية منهاجٌ للحُكم يكون فيه الشعبُ بأجمعِه هو صاحبَ السلطة، فليس يمكن سَنُّ القوانين ولا تغييرُها إلا برأي الجمهور، وما ذلك من الإسلام في شيء كما يؤكّد أبو الأعلى، ولذا لا يصِحُّ برأيه إطلاقُ

---

(1) انظر: أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص16 ـ 17، و37 ـ 38.

(2) رواه الإمام أحمد. (أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مصدر سابق، ص261.

(3) متفق عليه. (المصدر نفسه، ص266).

كلمة الديمقراطية على نظام الحكم في دولة الإسلام، معتبراً أنّ «الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية» أصدقُ تعبيراً منها. على أنّ «الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومةُ الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلّياً، فإن أوروبا لم تَعرف منها إلا [تلك] التي تقوم فيها طبقةٌ من السَدَنة (Priest Class) مخصوصة، يُشرّعون للناس قانوناً من عند أنفسِهم... ويُسلّطون أُلوهيتهم على عامّة أهل البلاد، مُتستّرين وراء القانون الإلهي، فما أجدرَ مثل هذه الحكومة أنْ تُسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية!»[1]، وأمّا الثيوقراطيةُ الإسلامية فليس فيها - بحسب المودودي - طبقةٌ من السَّدَنة أو المشايخ التي تستبدُّ بأمرها؛ بل إنها تكون في أيدي المسلمين بعامة، وهم الذين يتولَّون القيام بشؤونها وَفْق ما جاء في كتاب الله وسُنّة رسوله. وفي هذا السياق يختار أبو الأعلى لنظام الحكم الإسلامي تسمية «الثيوقراطية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية»، بسببٍ من أنه يُخوَّل فيها للمسلمين «حاكميةٌ» شعبية مُقيَّدة على حدّ تعبيره، ومن هذه الوجهة يُمكن اعتبار الحكم الإسلامي ديمقراطيّاً[2].

فما الحاكمية لدى المودودي؟ تُطلق كلمة «الحاكمية» في التصور القانوني - وَفق المودودي - على السلطة العليا والمطلقة، ومعنى أن يكون فردٌ من الأفراد - أو مجموعةٌ من الأفراد، أو هيئةٌ مؤلّفة منهم - حاكماً هو أنّ حُكمه هو القانون، «وله الصلاحيات التامة والسلطات الكُلّية غيرُ المحدودة، لينفذ حُكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرُّون إلى طاعته، طوعاً أو كرهاً. ولا يوجد شيء خارجي يحُدّ من صلاحياته في الحكم غيرُ إرادته ومشيئته هو نفسِه. والأفراد ليس

(1) المصدر نفسه، ص34 - 35.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص12 - 40، و79 - 81؛ وله أيضاً، **الحجاب**، مصدر سابق، 72 - 74.

لهم بإزائه حقٌّ من الحقوق، وكلُّ مَن له شيءٌ من الحقوق منهم فإنما هو مِنحةٌ جاد بها عليه حاكمُه»[1]، والقانون يُسنّ بإرادة صاحب الحاكمية، وعلى الأفراد طاعةُ هذا القانون والالتزام به، وأما صاحب الحاكمية فما من قانون يُقيّده، لأنه القادر المطلق، فكل ما يفعله هو الخير والصواب، بصرف النظر عمّا إذا كان كذلك أم لا.

ولا ريب ـ برأي أبي الأعلى ـ في أن هذه الحاكمية بمختلف صُورها غيرُ موجودة في الدائرة الإنسانية، إذ لم يُؤتَها أحدٌ من البشر مهما عظم ملكُه، وإنما هي خاصة بالله الحاكم المطلق الذي لا رادَّ لحُكمه، على نحو ما يمكن استظهارُه من قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[3]. كما إنّه ما من أحد حُكمه هو القانون إلا الله سبحانه، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[4]. بل إن القرآن يُعبّر عن الانحراف عن حاكمية الله القانونية بالكُفر الصريح، كما يَظهر من قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[5]. وما الرسلُ والأنبياء ـ من منظار أبي الأعلى ـ إلّا مُمثّلو هذه الحاكمية القانونية لله، بمعنى أنهم الوسيلةُ التي بها نعلَم ما وضَع لنا الشارعُ من قانونٍ أو شريعة. ومثلُ ذلك الحاكمية السياسية التي يعبّر عنها القرآن بلفظ «الخلافة»، فهذه أيضاً لله تعالى وحده برأيه[6].

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، المصدر نفسه، ص251.

(2) سورة الأنبياء: الآية 23.

(3) سورة يس: الآية 83.

(4) سورة الأعراف: الآية 54.

(5) سورة المائدة: الآية 44.

(6) انظر: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون** =

إن الدولة الإسلامية تقوم ـ من وجهة نظر المودودي ـ على النظام الإلهي الذي لا يقبل شيئاً من التبديل ولا التغيير؛ لكونه دستوراً إلهيّاً سرمديّاً لا تغيير فيه ولا تبديل. وعنده أنّ الغاية التي يريدها القرآن لهذه الدولة ليست مجرد غاية سلبية؛ بل إن لها ناحيةً إيجابية كذلك، فليس من مقاصدها منعُ الناس من أنْ يعتدي بعضُهم على بعضهم الآخر والدفاعُ عن الدولة فحسب، وإنما لها أيضاً هدفٌ آخرُ أسمى هو إقامةُ نظام العدالة الاجتماعية والنهيُ عن جميع أنواع المنكرات، وهو ما يومئ إليه قولُه تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1]، وقولُه: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2]، وفي الأثر: «**إن الله لَيَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَع بالقرآن**»[3]، بمعنى «أنّ الإسلام في حاجة إلى سلطة حكومية للقضاء على ما لا يُقضى عليه بنصائح القرآن ومواعظه من السيئات والمنكرات»[4]. ثم إن دولة الإسلام ـ حسبما يرى أبو الأعلى ـ دولةٌ فكرية أو عقدية قائمةٌ على مبادئَ وغاياتٍ محدّدة،

= **والدستور**، مصدر سابق، ص248 ـ 284؛ وله، **الخلافة والملك**، مصدر سابق، ص16 ـ 20. وانظر في نقد مفهوم الحاكمية لدى أبي الأعلى وسيد قطب ومن انتهج سبيلهما: محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص45 ـ 82؛ وله أيضاً، «**نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي**»، ضمن: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مجموعة من الكتّاب، ص139 ـ 157.

(1) سورة الحديد: الآية 25.

(2) سورة الحج: الآية 41.

(3) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مصدر سابق، ص277. ومعلومٌ أن هذا القول يُنسَب إلى الخليفة الثالث عثمان.

(4) المصدر نفسه، ص277.

ليس لعنصر القومية حظٌّ في إيجادها ولا في تركيبها، أي أنه ليس لأحد أن يتولّى شيئاً من أمورها إلا الذين آمنوا بهذا الدستور الذي يتأسّس بنيانُها عليه وجعلوه غاية حياتهم ومطمح أنظارهم، وأمّا مَن لم يؤمن به فليس له أنْ يتدخّل في شؤون الدولة أبداً؛ لأنها دولةُ حزبٍ خاص يؤمن بعقيدة خاصة وفكرة مختصة به[1].

فالحاكم الحقيقي في الإسلام ـ على نحو ما يرى المودودي ـ هو الله وحده، وما الذين ينفّذون القانون الإلهي في الأرض مِن أُولي الأمر إلّا نُوابٌ عن الحاكم الحقيقي، قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]. ويَستظهر أبو الأعلى من هذه الآية أمرَين: أولُهما أنّ القرآن يستعمل لفظ «الخلافة» بدل لفظ «الحاكمية»، وعليه فإن كل من يحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفةَ الحاكم الأعلى. والثاني أنّ الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل إنه يَستخلف أحداً منهم دون سائر الناس: «فالظاهر من هذا أنّ المؤمنين كُلَّهم خلفاءُ الله، وهذه الخلافةُ التي أُوتِيها المؤمنون خلافةٌ عُمومية (Popular Vicegerency) لا يَستبدُّ بها فردٌ أو أُسرةٌ أو طبقة؛ بل كلُّ مؤمن خليفةٌ عن الله»[3]. إذ إن منزلة الإمام أو الخليفة أو الأمير في الدولة الإسلامية ـ حسب تصوُّر المودودي ـ ليست بأكثرَ من أنّ جمهور المسلمين ـ الخلفاء خلافةً عمومية ـ قد اختاروا عنهم رجلاً هو أفضلُهم وأتقاهم، وأَودَعُوه ما في أيديهم من أمانة الخلافة. وعليه، فالحُكم الإسلامي يتميّز ـ من وجهة نظر أبي الأعلى ـ بخصائصَ

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص40 ـ 48، و71 ـ 77.

(2) سورة النور: الآية 55.

(3) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مصدر سابق، ص50.

عدة، منها: أنّ انتخاب الأمير لا يكون إلا على أساس التقوى. ومنها أنه ليس للأمير أي فضل على عامة المسلمين، وإنما هو رجُل من الرجال للأمة أن تعزله متى شاءت. ومنها أنّ على الأمير مُشاورة أهل الحَلّ والعَقد في الأمر، مهما بلغتْ درجةُ نبوغه وعبقريته وصلاحه. ومنها أنه لا يُنتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لأي منصِبٍ آخر مَن يُبادر هو بترشيح نفسِه أو يسعى في ذلك سعياً؛ لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «**إنّا والله لا نُوَلّي هذا العملَ أحداً سأله أو حَرص عليه**»[1]. فليس في الإسلام ـ كما يؤكد المودودي ـ مكانٌ للترشُّح للمَناصب ولا للدعايات الانتخابية أصلاً؛ لأن ذلك ممّا تأباه العقلية الإسلامية ويَمجُّه الذوق الإسلامي: «فهذه طُرقٌ ملعونة للديمقراطية الشيطانية، ولو وُجد مَن فعَل عُشر مِعشارها في الدولة الإسلامية لَرُفِعَ أمرُه إلى المحكمة وعُوقب عليها عقاباً شديداً، فضلاً عن أنْ يُنتخَب عُضواً لمجلس شُورى الخلافة»[2].

بَيد أنّ الدولة الإسلامية ـ حالُها في ذلك حال أي دولة أخرى ـ لا تتكوّن إلا وَفْق ما يتهيّأ لها من العوامل الفكرية والمدنية والخُلقية في المجتمع، ولا يمكن أن تَظهر بطريقةٍ خارقة للعادة؛ بل لا بدّ لتحقُّقها ـ برأي أبي الأعلى ـ من أنْ تسبقها حركةٌ شاملة مؤسَّسةٌ على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها الإسلامية، وعلى قواعدَ وقِيمٍ خُلقية وعملية تكُون متوافقةً مع روح الإسلام ومتناسبةً مع طبيعته، يَنهض بها رجالٌ على استعداد تامٍّ للاصطباغ بهذه الصِبغة المخصوصة، وذوُو سعيٍ دؤوبٍ في سبيل نشرِ العقيدة الإسلامية وفي بثّ رُوح الإسلام الخُلقيّة والعملية في المجتمع. على أنْ يتلُوَ ذلك

(1) متفق عليه. (المصدر نفسه، ص59).

(2) المصدر نفسه، ص60.

إقامةُ نظام التعليم والثقافة على هذا الأساس، من أجل إعداد رجالٍ مطبوعين بطابَع الإسلام، بحيث يتخرّجُ بفضل هذا النظام الفلاسفةُ المسلمون والمؤرّخون المسلمون، والحاذقون المسلمون في العلوم الطبيعية والمالية والاقتصادية والقانونية والسياسية... إلخ. ثم تأخذ هذه الحركة الانقلابية تنمُو صُعُداً، مُقاوِمةً نظامَ الباطلِ المُعوجَّ السائد في المجتمع، حتّى يتحقّقَ لها ما ترنُو إليه: «هذا هو طريقُ الانقلاب الإسلامي والسبيلُ الفطرية لتحقيق فكرة الدولة الإسلامية. ولا يَخفى على مَنْ له إلمامٌ بتاريخ الانقلابات والتطورات في الأمم قديماً وحديثاً أنّ كُلّ نوع من الانقلاب يستدعي حركةً وزعامة وعُمالاً وشعوراً اجتماعيّاً وبيئةً خُلقية تُلائمه»[1].

ثانياً: الخصوصية المكانية لنظرية «الحاكمية» لدى المودودي:

لا يجد أبو الأعلى غضاضةً في الإقرار بأنّ إقامة نظام الإسلام وتنفيذ قانونه أمرٌ بالغ الصعوبة في كل بلاد المسلمين، غير أنه على الرغم من ذلك يُشير إلى أنّ أحوال المسلمين في باكستان تختلف عنها في سائر البلاد الإسلامية؛ ذلك أنّ مُسلمي شِبه القارّة الهندية ما انفكّوا يُناضلون منذ العام 1937 في سبيل أنْ تكُون لهم بُقعةٌ من الأرض يُقيمون عليها دولةً يُطبّقون فيها نظريتَهُم الخاصةَ في الحياة ونظامَهُم الإسلاميَّ الذي يَشمل شُؤون الحياة كافة، حتى مَنَّ اللهُ عليهم بذلك بعد نِضالٍ طويل قدّمُوا في خلاله كُلَّ غالٍ ونفيس من الأنفس والأموال والأعراض.

وهذا ما ينطوي على اعترافٍ ضِمنيٍّ من جانب المودودي بأنّ

(1) المصدر نفسه، ص85.

ثمة خُصوصيةً مكانيةً وعِلّيةً لِشِبه القارّة الهندية من حيث ضرورةُ احتكامِها إلى الإسلام والحُكم به في جميع شؤون حياتها؛ فإنه مُبرِّرُ قيامها والسببُ الأُسُّ في وجودها. يقول أبو الأعلى مُلمِعاً إلى هذا المعنى: «فنحن - بعد كُلّ هذا - إنْ لم نُقِم في باكستان نظامَ الإسلام الذي استرخَصْنا في سبيلِه كُلَّ عزيزٍ من النُفوس والأموال والأوقات، فلا يكُون في الدنيا أحدٌ أكثرُ مِنّا خُسراناً. ولو كُنّا لا نَهدِف عند بَدء النضال وفي أثنائه إلّا إلى تطبيق دُستورٍ لادِينيٍّ دُون الدُستور الإسلامي، وإلى تنفيذ القانون الهندي... دُون الشريعة الإسلامية، فمَنْ ذا تَرَون في الدنيا يُبرِّرُ لنا هذا النضال الطويل لتقسيم القارّة إلى دولتَي الهند وباكستان؟.. فالحقيقةُ أنّ شَعبنا قد ألزَم نفسَه أمام الله والناس والتاريخ الإنسانيّ إقامةَ نظام الإسلام وتنفيذَ شريعته، ولا مجال في وجهِنا الآنَ لِأنْ ننقُضَ عهدنا ونُخالف أقوالنا بأعمالنا»[1].

وبذا لا يبقى ثمّة مُسوّغٌ ولا معنًى لإسقاط نظرية «الحاكمية الإلهية» على البلاد العربية، على نحو ما فعل سيد قطب ومَن أخَذ إخْذَه.

---

(1) المصدر نفسه، ص141 - 142. وانظر حول أن الحاكمية خاصةٌ بالإسلام الهندي، الباكستاني تحديداً: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، مصدر سابق، ص168 - 173؛ و«**الصراع السياسي وقضايا الشريعة والدولة في الوطن العربي**»، التحرير، مجلة الاجتهاد، العدد الثالث، ربيع 1989، ص5 - 10؛ ومحمد حسنين هيكل، **خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات**، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، لا ط، لا مكان، ط2، 1983، ص285 - 287؛ وعبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997، ص24 - 25.

الفصل الثالث

سيد قطب[1] والحاكمية في المجال العربي

إذا كان أبو الأعلى المودودي هو أول مُفكّري الإسلام المُحْدَثين الذين نادَوا بالحاكمية الإلهية في العالم الإسلامي ـ وإن كان ذلك خاصّاً بشبه القارة الهندية، وباكستان على وجه الخصوص كما ألمعنا في ما سبق ـ فإنّ سيد قطب هو أول مَن نظّر لها وجلّاها ودعا إليها في العالم العربي؛ بل إنّ جُلّ أعماله، إن لم يكن كلها، تتمحور

(1) يُنكر الشيخ محمد الغزالي أن يكون سيد قطب قد أدى دوراً مهمّاً في جماعة الإخوان المسلمين، مؤكداً أنه لم يلتقِ حسن البنا ولم ينضمّ إلى الإخوان إلّا على عهد المرشد حسن الهضيبي. كما يرفض القول إنّ قطب مثّل صانع أفكار جماعة الإخوان: «والصحيح أنه أنشأ فكراً جديداً وَجد مساراً له بين نفرٍ من الإخوان وغيرهم في ظروف سياسية واجتماعية معقّدة، وقد رفض حسن الهضيبي، المرشد الثاني للإخوان، هذا الفكرَ ومُضاعفاتِه، وكَتب ضدّه، كما رفضه كثيرٌ من العلماء المنضمّين إلى الجماعة». محمد الغزالي، تعقيباً على محاضرة محمد أحمد خلف الله «الصحوة الإسلامية في مصر»، ضمن كتاب: (مجموعة من الباحثين، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987، ص100).

حول هذه الفكرة، مُستلهماً في ذلك كتاباتِ أبي الأعلى ذي الحضور البيّن في معظم أعماله، إنْ بالاقتباسات والاستشهادات الملحوظة، أو بالإشارات العامة العديدة، أو بالإحالات الكثيرة[1]. فما الخطوط العريضة لفكر الرجل؟.

أولاً: مفهوم الدين لدى قطب

إن هذا الدين ـ من وجهة نظر سيد قطب ـ هو منهج إلهي للحياة البشرية، يشمل التصور العقدي الذي يقدّم تفسيراً واضحاً لطبيعة الوجود، ويحدّد مكان الإنسان فيه ودوره ووظيفته وغاية وجوده، ويشمل النظم الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور العقدي وترتكز عليه، وتجعل منه صورةً واقعية متمثّلة في واقع حياة البشر، وتلك النظم هي: النظام السياسي، والنظام الأخلاقي، والنظام الاقتصادي، والنظام الدولي. ومن منظار قطب أنّ هذه المقوّمات التي تُنظّم شتى نواحي الحياة البشرية وتهيمن عليها، مترابطةٌ وغير مُنفصل بعضها عن بعض؛ ذلك أنّ هذا الدين ليس مجرد عقيدة منعزلة عن واقع الحياة ولا علاقة لها بتنظيماتها وتشكيلاتها وأجهزتها العملية، ولا هو مجرد شعائرَ تعبُّدية، ولا مجرد طريق إلى الآخرة، على نحو ما يُصوّره أعداؤه من أتباع «الصهيونية العالمية»، الذين دأبوا على بذل جهود كبرى في سبيل حصر هذا الدين في دائرة الاعتقاد الوجداني والشعائر والطقوس التعبدية، وكَفِّه عن التدخل في شؤون الحياة العامة، والحُؤول دُون أن تكون له هيمنةٌ على نشاط

---

(1) انظر حول تأثّر سيد قطب بالمودودي: رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف، من الأفغان إلى بن لادن (من ملفات الإسلام السياسي)، دراسة موثقة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2002، ص70 ـ 71.

الحياة البشرية، باعتبار ذلك خطوةً أولى في معركة القضاء عليه في النهاية، والذين أفلحت جهودهم تلك على يد أتاتورك في إلغاء الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة، وذلك بعد محاولات ضخمة بُذلت في مختلف أقطار العالم الإسلامي لزحزحة الشريعة الإسلامية عن أن تكون «المصدر الوحيد» للتشريع، واستبدالها بالتشريع الأوروبي، وحصر اختصاصها في ذلك الركن الضيق الذي يسمّونه «الأحوال الشخصية». وبعد أن نجحت تلك الجهود ونالت انتصارها الحاسم على يد أتاتورك، تحوّلت ـ وَفق قطب ـ إلى الخطوة التالية التي تتمثّل في الجهود التي تُبذل في شتى أنحاء الوطن «الذي كان إسلاميّاً» بغية اجتثاث هذا الدين من جذوره وكَفِّه عن الوجود أصلاً، وتنحيتِه عن مكان العقيدة، وإحلال تصوراتٍ وضعية محلّه، تنبثق منها أنظمةٌ ومناهجُ وقِيم ومفاهيمُ وأوضاعٌ تملأ فراغ العقيدة. لكنّ سيد قطب يقطع بأنّ هذا الدين أصلبُ عُوداً وأرسخ جذوراً من أن تُفلح تلك الجهود وتلك الضربات الوحشية في إفنائه، مُؤكداً أنّ المستقبل للإسلام، فكرةً ونظاماً اجتماعيّاً منبثقاً من هذه الفكرة: «إن مَفرِق الطريق بين هذا الدين وسائر المناهج غيره: أن الناس في نظام الحياة الإسلامي يعبدون إلهاً واحداً يُفردونه سبحانه بالألوهية والربوبية والقوامة ـ بكل مفهومات القوامة ـ فيتلقّون منه وحده التصوراتِ والقِيم والموازينَ والأنظمة والشرائع والقوانين والتوجيهات والأخلاق والآداب، بينما هم في سائر النظم الأخرى يعبُدون آلهة وأرباباً متفرّقة، يجعلون لها القوامة عليهم من دون الله حين يتلقون التصورات والقيم والموازين... من بشرٍ مثلهم»[1].

---

(1) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مكتبة وهبة، لا ط، لا مكان، ص8 ـ 9؛ وانظر: له، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ط15 (الشرعية)، 1992، ص36 ـ 40، و90 ـ 91. وحول أن المستقبل للإسلام، =

ومهما تعدّدت أشكال تلك النظم التي يتعبّد الناس فيها للناس ومهما تعدّدت بيئاتها وأزمانها، فهي عند سيد قطب نُظمٌ جاهلية؛ بتعلّة أنها قائمة على الأساس الذي جاء الإسلام ليحطّمه وليحرّر البشر منه، وليقيم في الأرض ألوهية واحدة للناس. وهكذا، فالناس كما يرى صاحبُنا أمام خيارَين لا ثالث لهما؛ ذلك أنّ الإسلام برأيه لا يقبل أنصاف الحلول: «إمّا أن يعيشوا بمنهج الله هذا بكُلّيته، فهُم مسلمون، وإمّا أن يعيشوا بأي منهج آخر من وضع البشر، فهُم في جاهلية لا يعرفها هذا الدين، ذات الجاهلية التي جاء هذا الدين ليحطمها وليُغيّرها من الأساس، ليُخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله»[1].

ثانياً: كلٌّ دينٍ منهجُ حياة

يَنزِعُ سيد قطب إلى أنّ كل دين هو منهجُ حياة، وليس يَقتصر ذلك على الإسلام فحسب؛ إذ إن ثمة ارتباطاً وثيقاً برأيه بين النظام الاجتماعي وطبيعة التصور العقدي؛ بل إن بينهما انبثاقاً حيويّاً، بمعنى أن النظام الاجتماعي بخصائصه كافةً ما هو إلا أحد انبثاقات التصور العقدي. فليس يمكن لأي نظام اجتماعي أن ينشأ نِشأةً طبيعية سويّة وأن يقوم بعد ذلك قياماً سليماً إلا إذا كان منبثقاً من تصوُّر

= انظر: له أيضاً، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، 1995، لا ط، ص34 ـ 45. وانظر عمّا فعله أتاتورك: له كذلك، **مقومات التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993، ص103 ـ 104.

(1) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مصدر سابق، ص10 ـ 11. ولمزيد من التفصيل في تقسيم الناس إلى فِسطاطين ووضعِهم أمام خيارين: «إما كذا وإما كذا»، انظر: له، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص163 ـ 166. وحول مدلول «الجاهلية»، انظر: المصدر نفسه، ص163.

شامل للوجود ولحقيقة الإنسان ومركزه ووظيفته وغايته فيه. وإذا كان كل دين منهجاً للحياة ـ بأنه يشمل التصور العقدي وما ينبثق منه من منهج يحكُم شتى نواحي نشاط الإنسان في هذه الحياة، بما في ذلك الناحية الاجتماعية ـ فإنّ العكس صحيح كذلك وفق قطب، أي أن كل منهج للحياة هو دين. وهكذا، فإذا كان المنهج الذي تحتكم إليه الجماعة منبثقاً من تصوُّر عقدي ربّاني، فأنئذٍ تكون الجماعة في دين الله، وأمّا إذا كان منبثقاً من تصوُّر أو مذهب أو مشرب أو فلسفة بشرية، فحينها تكون هذه الجماعة في دِين واضع هذا التصور أو المذهب أو الفلسفة البشرية، من وجهة نظر قطب. على أنّ للمسألة عند قطب وجهاً آخر، فالشخصية الإنسانية تُمثّل وحدةً في طبيعتها وكينونتها، كما إنّها تؤدّي وظائفها كوحدة، ولا تستقيم في حركتها إلا عندما تكون مُحتكمة إلى منهج واحد منبثق من تصور واحد، «فأما حين تحكم ضميرَ الإنسان ووجدانه شريعةٌ، ثم تحكم واقعَه ونشاطه شريعةٌ، وكلٌّ من هذه وتلك تنبثق من تصوُّر مختلف: هذه من تصوُّر البشر، وتلك من وحي الإله؛ فإن شخصيته تُصاب بما يشبه الفصام «شيزوفرنيا»، ويقع فريسة هذا التمزُّق بين واقعه الشعوري الوجداني وواقعه الحركي العملي، ويصيبه القلق والحيرة»[1].

ويرى قطب أن كل دين إنما جاء من عند الله ليقدّم للبشر الأساسَ العقدي الذي يقوم عليه نظام حياتهم بنواحيها كافة، الوجدانية والعملية؛ ذلك أنه ما أتى إلا ليُنفَّذ في دنيا الواقع، وليطبّقه الناس في حياتهم، لا ليبقى مجرد شعور وجداني في ضمائرهم، ولا مجرد طقوسٍ وشعائرَ تعبديةٍ في مساجدهم، ولا مجرد أحوال شخصية في جانبٍ من جوانب حياتهم، قال تعالى:

---

(1) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، المصدر نفسه، ص17 ـ 18.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾[1]. فالتوراة جاءت مُشتملةً على عقيدة وشريعة، وكُلّف أهلُها بالتحاكم إليها في جميع شؤون حياتهم، والمسيح جاء بالنصرانية مُصدّقاً لشريعة التوراة مع بعض التعديلات الطفيفة لرفع بعض الأثقال عنهم، ثم جاء محمد عليه الصلاة والسلام بالإسلام مُصدّقاً بالشرائع السماوية التي جاء بها مَن قَبله ومُهيمناً عليها.

هكذا يفهم سيد قطب طبيعة الدين وأنه نظام حياةٍ ومنهجٌ يشمل شؤونها كافة، معتبراً أنه لا معنى للدين إذا ما تخلى عن تنظيم الحياة الواقعية بتصوراته ومفاهيمه وشرائعه وتوجيهاته الخاصة؛ فليس من طبيعة الدين ـ من وجهة نظره ـ أن يكون منفصلاً عن الدنيا، وليس من طبيعة المنهج الإلهي أن يكون محصوراً في المشاعر الوجدانية، والأخلاقيات التهذيبية، والطقوس التعبدية: «ليس من طبيعة الدين أن يُفرِد لله سبحانه قطاعاً ضيقاً في رُكنٍ ضئيل أو سلبي في الحياة البشرية، ثم يُسلِّم قطاعات الحياة الإيجابية العملية الواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفرقين، يضعون القواعد والمذاهب والأنظمة والأوضاع والقوانين والتشكيلات على أهوائهم... ليس من طبيعة الدين أن يكون هذا المسخ الشائه الهزيل ولا هذه الألعوبة المُزوَّقة التي يلهو بها الأطفال»[2].

ثالثاً: الفصام النكد (الفصل بين الدين والدولة)

وإنما تم «الفصام النكد» ـ على حدّ تعبير قطب ـ بين الدين والحياة في ظروف وملابسات نكدة خاصةٍ بأوروبا، مثّل طرفاً منها

---

(1) سورة النساء: الآية 64.

(2) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مصدر سابق، ص27 ـ 28.

عنَتُ الكنيسة في أخذِها الناسَ بالحرمان الكَنسي القاسي باسم الدين ـ وهو من ذلك بَرَاء ـ وترَفُ رجال الكنيسة وبذخُهم وفسادُ حياتهم، مضافاً إلى «مهزلة» صكوك الغفران، والاصطراع الطويل والحادّ مع أباطرة أوروبا وملوكها، لا على الدين والقيم والأخلاق بل على السلطة والنفوذ؛ ما دفع أولئك الملوك والأباطرة إلى استخدام كافة أنواع الأسلحة في مواجهة الكنيسة ورجالها، وكان منها استجاشةُ الجماهير واستثارةُ سخطهم على الكنيسة التي كانت تفرض إتاواتٍ ماليةً ضخمة عليهم. وانضاف إلى ذلك أن الكنيسة كانت قد احتكرت لنفسها حق تفسير الكتاب المقدس وفهمه، وحظرتْ ذلك على أي عقل من خارج الكهنوت، وأتبعت هذا بإدخال مُعمّياتٍ وطلاسمَ في العقيدة يتعذّر إدراكها أو تصديقها. ثم أدخلت هذه المُعمّيات في الشعائر والطقوس التعبّدية ـ من مثل مسألة «العشاء الرباني» التي كانت من بين أبرز البواعث على أن يثور رجال الإصلاح الديني (لوثر ومن لفّ لفّه) على الكنيسة البابوية في روما ـ وما اكتفت الكنيسة بإدخال تلك الخرافات والمُعمَّيات في العقيدة والطقوس والشعائر فحسب، وإنما أتبعتها بأمثالها في الكون والوجود والحياة، فادّعت نظرياتٍ تاريخيةً وجغرافية وطبيعية مليئة بالخرافات والأخطاء، وجعلتها مُقدّسة ليس يجوز تصحيحُها ولا مناقشتها، بله إنكارها ورفضها، و«هنالك ثار المجدّدون المتنورون، وعِيل صبرُهم، وأصبحوا حرباً لرجال الدين وممثّلي الكنيسة والمحافظين على القديم، ومَقَتوا كل ما يتصل بهم ويُعزى إليهم، من عقيدة وثقافة وعلم وأخلاق وآداب، وعادَوا الدين المسيحي أولاً، والدينَ المطلق ثانياً، واستحالت الحربُ بين زعماء العلم والعقل وزعماء الدين المسيحي... حرباً بين العلم والدين مطلقاً، وقرّر الثائرون أنّ العلم والدين ضرّتان لا تتصالحان، وأن العقل والنظام الديني ضدان لا

يجتمعان، فمن استقبل أحدَهما استدبر الآخر، ومن آمن بالأول كفر بالثاني»[1].

هذه هي الظروف والملابسات لذلك «الفصام النكد» بين الدين والدنيا برأي سيد قطب، وهذا هو الدين الذي ثارت عليه أوروبا، وهي كُلها ملابسات أوروبية بحتة، وليست إنسانية عامة - وإن كانت تبعاتُها الكارثية قد جرّت الويلات على العالم أجمع - وهي تتعلق بنوع من الدين هو «الديانة البوليسية»، ولا علاقة لها بمطلق الدين في حقيقته وجوهره، كما إنّها خاصةٌ بحِقبة محدّدة من التاريخ، بإمكان البشرية أن تتخلص من آثارها النَكِدة، كما يرى قطب.

إن البشرية اليوم على نحو ما يُصوّرها قطب، تتخبّط في دياجير الحَيرة والقلق والاضطراب التي تَرين على الضمير البشري في كل مكان: إنه الخواء الذي يلفُّ كل شيء في حياة الإنسان المعاصر على الرغم مما قد يبدو من زحمة في الحياة، ولذا فإن البشرية في حاجة إلى قيادة جديدة تُزوّدها بقيم جديدة جِدّةً كاملة، وإلى عقيدةٍ في الضمير يستروح في ظِلّها من هذا الهجير القائظ. فقد تعبت من الارتكاس في حمأة اللذائذ، ومن عبادة المادة واللذة والإنتاج... إلخ. إذ من غير الممكن أبداً - برأي قطب - أن يأتي خلاص البشرية عن طريق العقلية الغربية، التي ينخر الخواء في روح حضارتها بمذاهبها وأنظمتها جميعاً، وهو ما جعل الأصوات تتعالى من كل مكان مُنذِرةً بعاقبة البشرية السُوءَى في ظل هذه الحضارة المادّية الخِلْو من الإيمان ومن الروح الإنساني، وهي ظاهرةٌ تُلقي على أصحاب المنهج الإسلامي مسؤوليةً كبرى - بحسب قطب - تتمثّل في

(1) أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، وسيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مصدر سابق، ص52.

إنقاذ البشرية المهدَّدة في كينونتها الإنسانية، وذلك بإرجاعها إلى فِطرتها التي فطرها الله عليها، لا بالاعتماد على المبادئ والنظريات المُهلهَلة المنبثقة من ذلك التصور الحضاري الذي يكمن فيه الخطر، وإنما من خلال المنهج الإسلامي المُلائم وحده لفطرتها ولاحتياجاتها الحقيقية، والذي يملك وحده نظاماً واقعيّاً للحياة: «إن الإسلام منهجٌ جديد للحياة... منهجٌ أصيل، مستقلُّ الجذور، منهجٌ شامل متكامل، وليس مجرد تعديل للحياة الراهنة وأوضاعها القائمة. إنه منهج للعمل والواقع، ومن ثَم فهو وحده الكُفء للاضطلاع بمهمة إعادة إنشاء البشرية على قاعدة جديدة»[1].

ذلك أن واقع البشرية اليوم ـ حسبما يراه قطب ـ شبيهٌ بواقعها قبل مجيء الإسلام من حيث الصفةُ الرئيسة التي تُميّز الجاهلية مهما تعدّدت صورها وأشكالها وتجلياتها، وهي صفة عبودية البشر للبشر وعبادة الإنسان لهواه واتخاذه إلهاً من دون الله، ورفضه لألوهية الله في الأرض وفي واقع الناس، وذلك باغتصابه اختصاصَ الله في الحاكمية وزعمِها للبشر. وبداعٍ من ذلك، يُلمِع قطب إلى أنّ ثمة مسؤوليةً كبرى مُلقاة على عاتق العُصبة المؤمنة في الأرض تتمثّل في ضرورة العمل على التغيير الكُلّي للحياة البشرية بتصوُّراتها، وقِيمها، وأوضاعها، وأنظمتها، وشرائعها، وغاياتها، وأهدافها، وبواعثها، واهتماماتها، وذلك لردّ الناس إلى الله من خلال ردّهم إلى التحاكم إليه وحده في شتى نواحي الحياة وميادينها. غير أن هذا الواجب الضخم المُلقى على كاهل المسلمين في إنقاذ البشرية من «الحمأة الأسنة» التي تتمرّغ فيها اليوم يقتضي ـ من منظار قطب ـ التهيؤ

---

(1) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مصدر سابق، ص100. وانظر: له أيضاً، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص5 ـ 13.

والاستعداد له؛ ذلك لأنه لمّا كانت النفس الإنسانية ميّالةً بفطرتها إلى أنْ تَرى الفكرة من خلال الواقع، ولمّا كانت لا تتمثّل العقيدةَ إلا في صورة عمل، ولا تحكُم على المُثل والمبادئ إلا بما حققّته في عالم الأرض من نُظمٍ وأوضاع واقعية، «فإن البشرية يوم تتطلّع إلى فجر جديد يُنقذها من ظلام الماديّة وجفافها، ستبحث عنه في صورة مجتمع إنساني لا في صورة نظريات مثالية. وهنا يبرز الواجب الذي تلقيه السماء على عاتقنا، واجب أن نكون نحن أنفسُنا تأويلاً حيّاً لعقائدنا وأفكارنا، وأن يكون نظامُنا الاجتماعي ترجمةً عملية لهذه العقائد والأفكار كَيْما يقع عليها نظرُ الإنسانية الحائرة في اللحظة التي تتلفّت فيها إلى نبعٍ جديد»[1].

رابعاً: مقوّمات التصور الإسلامي

للتصوُّر الإسلامي ـ عند قطب ـ مُقوماتِه التي لا يكون قِوامه إلا بها، مثلما أن له خصائصه التي تنفرد بها شخصيته، وهي مقوماتٌ ثابتة غير قابلة للتعديل ولا للتطوير من وجهة نظره. وهذه المقومات التي يتألف منها التصور الإسلامي هي وحدها التي يرضاها الله من الناس، والالتزام بها هو الالتزام بالإسلام، وعدم الالتزام بها يعني رفض الإسلام، فليس ثمة من طريق وسط بين الأمرين؛ فإن الإسلام ما جاء ـ كما يؤكد قطب ـ إلّا ليفرض تصوُّره ومقوماتِه ويجعل موازينه ومعاييره الخاصة هي التي يرجع إليها الناس وحدها في شؤون حياتهم كلها، وهذا الأمر غيرُ موقوت بزمان ولا خاص

(1) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، مصدر سابق، ص34. ولمزيد بيانٍ في هذا السياق، انظر: له أيضاً، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص8 ـ 11، و46 ـ 48، و55 ـ 58؛ وله كذلك، **مقومات التصور الإسلامي**، مصدر سابق، ص22 ـ 30.

بمكان ولا مُقيَّد ببيئة؛ بل مستمر ودائم إلى أبد الآبدين. ولا يكون الإنسان مؤمناً بهذا الدين ـ وفق قطب ـ ما لم يعمل بمقوماته وموازينه، ويجعلها هي الحاكمة في كل أمرٍ من أمور حياته، ولن يكون مؤمناً بهذا الدين على حين يرى أنّ ثمة تصوراً أو ميزاناً آخرَ من صُنع البشر واصطلاحهم يجوز له أن يتحاكم إليه؛ فالأمر هنا ـ بحسب قطب ـ يتعلق بالعقيدة وُجوداً وعدماً. فالإسلام ـ برأيه ـ نظامٌ للحياة البشرية ينطوي على خصائصَ مميّزة، ويقوم على أساس تحكيم شريعة الله وحدها في أوضاع الحياة كافة، وهذا التحكيم هو المقتضى الأول لشهادة أنْ لا إله إلا الله، وحينما يتحاكم الناس إلى غير شريعة الله، فإنهم آنئذٍ يكونون يتخذون أرباباً من دون الله؛ لأنّ أخص خصائص الألوهية وأُولاها حقُّ تعبيد الناس وإخضاعهم للشرائع والأوامر، وحق إقامة النُظم والمناهج والشرائع والقِيم وحَمْل الناس على اتّباعها، وعندما يسمح الناس لبعضهم بوضع المناهج والشرائع والموازين لهم، فإنهم إذ ذاك ـ كما يقطع قطب ـ يسمحون لهم بادّعاء خصائص الألوهية والربوبية عبر ادّعاء الحاكمية ومُزاولتها ومزاولة ابتداع تلك الأنظمة والمناهج والشرائع، «وهم بذلك يعبُدون هذه الآلهة والأرباب من دون الله ـ وإن لم يركعوا لها ويسجدوا ـ ويُسلّمون لها بأنْ ترفض ألوهية الله ورُبوبيته في الأرض، حتى لو اعترفت بألوهية الله وربوبيته في السماء، وفي الحياة الآخرة، وفي الضمائر والشعائر. فالإقرار بألوهية الله سبحانه وربوبيته لا يقوم إلا حين تُقرّ النفس بألوهية الله وربوبيته في السماء وفي الأرض... بحيث لا تخرُج جزئيةٌ واحدة من جزئيات الحياة البشرية في الدنيا أو في الآخرة عن سلطان الله»[1]، وهو مدلول قوله تعالى:

(1) سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مصدر سابق، ص19.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[1].

وفي هذا الصدد، يجنح قطب إلى أنّ ثمة قاعدتين لتصوُّر الحياة، وذلك في جميع أنحاء الأرض وفي جميع الأزمنة والأعصار: قاعدة تُفرد الله بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان، ومن ثَم يقوم عليها نظامٌ للحياة يكون فيه البشر متجرّدين من كل تلك الخصائص ويعترفون بها لله وحده، فيتلقّون منه وحده دون سواه التصورَ العقدي والقِيم الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية والمناهج الأساسية للحياة والشرائع والقوانين التي تحكمها، وبذلك يشهدون أن لا إله إلا الله حقّاً، وقاعدة أخرى ترفض ألوهية الله وربوبيته وقوامته وسلطانه، إمّا في الوجود كُلِّه ـ بإنكار وجوده مُطلقاً ـ وإما في شؤون الأرض وحياة الناس ونظام المجتمع وشرائعه وقوانينه، فتزعُم أنّ لأحد من البشر ـ فرداً كان أو جماعة أو هيئة ـ حقَّ مُزاولة خصائص الألوهية والربوبية والقوامة والسلطان، من دون الله أو مع الله. وعند قطب أنّ تَينِكَ القاعدتين لا تلتقيان؛ إذ إن إحداهما هي الجاهلية، والأخرى هي الإسلام، بصرف النظر عن الأشكال والأوضاع والأسماء التي يطلقها الناس على جاهليتهم، فسواءٌ حُكمَ الفرد سمَّوها أم حُكم الشعب، وشيوعيةً أم رأسمالية، وديمقراطيةً أم ديكتاتورية، وأوتوقراطية أم ثيوقراطية: «لا عبرة بهذه التسميات... إنّ العبرة في اعتبار أي نظام، أو عدم اعتباره، إسلاميّاً هو الجهة التي يصدُر عنها هذا النظام. فإنْ كان صادراً عن الله سبحانه فهو إسلامي، والإسلام هو الدين السائد يومذاك، وإن كان صادراً عن غير الله فهو جاهلي، والجاهلية هي السائدة يومذاك، وهذا هو مفرق الطريق بين الجاهلية والإسلام»[2].

---

(1) سورة الزخرف: الآية 84.

(2) سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مصدر سابق، ص20.

إن مقومات التصور الإسلامي - بحسب قطب - تتنوّع وتتوزّع، ثم تتضامُّ بعد ذلك وتتجمّع لتُكوِّن ذلك الكُلّ الذي يُشخّص هذا التصوُّر، وهذا «الكل» هو العبودية لله وحده والدينونة له وحده وشمول هذه العبودية لكلّ شيء في هذا الوجود؛ فالتصور الإسلامي - كما يرى قطب - يَفصل فصلاً تامّاً بين مقام الألوهية ومقام العبودية، وبين خصائص كلٍّ منهما، فهما لا تتماثلان ولا تتداخلان، مُلمعاً إلى أنّ المنهج الإسلامي ركّز تركيزاً شديداً على هذه الحقيقة الكبرى وتعميقها في الضمير البشري؛ لأنها القاعدة التي تقوم عليها عقيدة المسلم، ومنها ينبثق تصوُّره، ولأنها ذاتُ أثرٍ حاسم في تكوين اعتقاده وتقويمه وفي سلامة تصوُّره، كما في الشعور والخلق والسلوك، وفي الحياة الواقعية للبشر بكل ما فيها من قيم وموازين، وأنظمة وأوضاع، وسياسة واجتماع واقتصاد، وثقافة وعلم وفنّ... فهي التي تحدّد للبشر قواعد التعامل مع شتى الآفاق والعوالم التي يتعامل معها الإنسان، سواء في ذلك تعامُله مع الله، أو مع الكون، أو بني جنسه.

وعلى طريقة المودودي، يَنزع سيد قطب إلى أنّ غموض هذه القاعدة كان منبع جميع الانحرافات والشرور والتخبطات والمفاسد التي تذُوق منها البشرية أسوأ ما تذوق، وأن البشرية دفعت الثمن غالياً من سعادتها واستقرارها بسبب انحرافاتها المتوالية عن قاعدة العبودية لله والدينونة له وحده بلا مُنازع، والتزام منهجه للحياة إقراراً بألوهيته سبحانه وحده. ولذا كانت قضية العبودية لله هي قضية الاعتقاد الأولى في جميع الرسالات من آدم إلى محمد عليه الصلاة والسلام.

خامساً: الحاكمية لدى سيد قطب

المعركة الحقيقية بين الإسلام والجاهلية ـ من منظار قطب ـ هي على السلطان والحاكمية، على تعبيد البشر، بمعنى: لِمَنْ تكون الألوهية والربوبية والحاكمية والقوامة في نظام الأرض وفي حياة الناس وواقعهم؟ هل هي لله وحده، أم لشتى الآلهة والأرباب؟.

يرى سيد قطب أنّ التصور الإسلامي منذ نشأته في الرسالات السماوية جميعها، لم يكن مجرد تصوُّر عقدي أو مجرد شعائر وطقوس تعبدية؛ بل كان مسألة واقعية حركية، وكان السؤال دائماً: لِمن المُلك في الأرض، ولمن الحُكم في حياة البشر، ومَن صاحب السلطة التي تتعبّد الناس؟ وحول هذا السؤال كانت المعركة: فأمّا الذين أجابوا بأنّ الملك لله وحده في الأرض وفي نظام الكون وأنّ الحُكم والسلطة له وحده في حياة البشر، وأن شريعة الله وحدها هي القانون، فقد كانوا هم المسلمين في كل زمان؛ لأن هذا هو المدلول المباشر لشهادة أن لا إله إلا الله، وأمّا الذين قالوا إن ذلك كُلَّه أو بعضه للبشر لا لله، وإنه ليس لله ولا لِدينه أن تكون له الهيمنة على أنظمة الأرض وحياة الناس وأوضاع المجتمع، وإنّ للبشر أن يتولَّوا هذا غير مُتقيّدين بنصٍّ ما شرعه الله وغير محتكمين إلى كتابه، فقد كانوا هم الكافرين؛ لأنّ قولهم هذا ـ برأي قطب ـ يتضمّن رفضاً لألوهية الله ولربوبيته وسلطانه في أرضه، حتى لو كانوا لا يُنكرون وجوده سبحانه: «على هذا الأساس قرّر الإسلام أنّ السلطان والحاكمية والتشريع ـ ابتداءً ـ في حياة البشر لا تكون إلا لله، وأن هذه من خصائص الألوهية التي ينفرد بها الله، وأن من يدّعي لنفسه هذه الحقوق ويُزاولها فإنما يدّعي أُولى خصائص الألوهية، وأنّ من يُقرّه على ادّعاء هذه الحقوق ومُزاولتها، ويتحاكم إلى ما يسنُّه من شرائعَ وأنظمةٍ وأوضاع وقِيم وموازين ـ بغير سلطان

من الله ـ فقد أقرّه على ادعاء أولى خصائص الألوهية»[1].

وعنده أن المسلمين مُلزَمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج الإلهي ليحققوا لأنفسهم صفة الإسلام؛ إذ إن ركن الإسلام الأول هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، و«لا إله إلا الله» تعني في معناها القريب: «إفراد الله سبحانه بالألوهية، وعدم إشراك أحدٍ مِن خلقه معه في خاصية واحدة من خصائصها، وأُولى خصائص الألوهية: حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة. فشهادة «أن لا إله إلا الله» لا تقوم ولا تتحقق إلا بالاعتراف بأن لله وحده حق وضع المنهج الذي تجري عليه الحياة البشرية، وإلا بمحاولة تحقيق ذلك المنهج في حياة البشر دون سواه»[2].

على أن مدلول «الحاكمية» في التصوُّر الإسلامي ـ كما ينبّه قطب ـ لا ينحصر في تلقّي الشرائع القانونية من الله وحده والتحاكم إليها والحُكم بها وحدها، إذ إنّ مدلول «الشريعة» في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه: «إنّ «شريعة الله» تعني كلّ ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثّل في أصول الاعتقاد، وأصول الحُكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضاً»[3].

بَيد أنّ المجتمعات الإسلامية برأيه قد بعدت عن التصوّر الإسلامي للحياة، وإننا إذا ما عمدنا إلى المُوازنة بين عقيدة المسلمين الأوائل وبين عقائد هذه الخلائف من بعدهم في شتى

(1) المصدر نفسه، ص147.

(2) سيد قطب، **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ط16 (الشرعية)، 1993، ص17 ـ 18.

(3) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص136.

أنحاء هذه البلاد التي «كانت» يوماً ما إسلامية، لَرأينا كيف تقهقرتْ في مختلف جوانب عقيدة التوحيد، وبخاصة ما يتعلق منها بالحاكمية والتشريع، وذلك بعدما تمثّلت عقيدةُ التوحيد في نظام دولة وحُكم وفي شريعة مفصّلة. وعلى الرغم من ذلك كُلّه فقد انحرفت هذه الخلائف، «وارتدّت» إلى جاهليةٍ بينها وبين التوحيد بونٌ بعيد: «وإنا لَنرى ناساً اليوم يقرؤون في كتاب الله عزّ وجلّ أنّ الذين يحكُمون بغير شريعة الله هم الكافرون، وأن الذين يتحاكمون إلى غير شريعة الله لا يؤمنون، ثم يقولون: ولكن الذين يحكمون بغير ما أنزل الله والذين يتحاكمون إلى غير ما أنزل الله مسلمون... وإنا لنرى ناساً اليوم يشرّعون للناس من عند أنفسهم ما يشاؤون، ثم يقولون: هذه شريعة الله، ثم يزعُمون بعد ذلك ويزعم لهم بعض الناس أنهم مسلمون!»[1].

ويجزم سيد قطب بأنّ هذا المنهج الإلهي هو المنهج الوحيد الذي يُحقّق كرامة الإنسان ويُحرّره من العبودية؛ لأنه بربّانيته التي تُفرد الله بالألوهية، أي بحقّ الحاكمية، يجعل للناس إلهاً واحداً وسيداً واحداً، ويمنع أن يكون بعضُهم آلهة لبعض بأنْ يكون لهم حقّ الحاكمية وحق السيادة. وهذه كانت دعوة الرسل جميعاً: إفراد الله سبحانه بالألوهية ونفي كل خاصية من خصائصها عن غيره من عبيده، الذين يتألّهون فيزعُمون لأنفسهم حقَّ وضع المناهج للناس. قال تعالى عن اليهود والنصارى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[2]، عِلماً أنهم ما كانوا يعبُدون أحبارهم ورهبانهم، وإنما غايةُ ما كانوا يفعلونه هو

---

(1) سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مصدر سابق، ص161.

(2) سورة التوبة: الآية 31.

أنهم كانوا يعترفون لهم بحق التشريع من دون الله، وبحق وضع المناهج لحياتهم. وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾[1]. إننا في هذه الآية ـ بحسب قطب ـ أمام جماعةٍ من الناس في المجتمع المسلم وفي دار الإسلام «يزعُمون» أنهم مؤمنون ويقولون إنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولكنّ الله لا يقبل منهم هذا الزعم؛ وذلك لأنهم يقولون إنهم مؤمنون، على حين أنهم يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت لا إلى شريعة الله، والطاغوت كما يفسّره ابن جرير الطبري: هو «كلُّ ذي طغيان على الله، فعُبِد مِن دُونه، إمّا بقهرٍ منه لِمن عبَده، وإمّا بطاعةٍ ممّن عبَده له، إنساناً كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً أو كائناً ما كان من شيء»[2]. فهؤلاء الناس يريدون أن يتحاكموا إلى شريعة هذا الطاغوت لا إلى شريعة الله، فيعدّهم الله زاعمين لا صادقين، على الرغم من أنهم يقولون إنهم آمنوا بما أُنزل إلى النبي (ص)، وهذا ما يؤكد بما لا مندوحة فيه لحِجاج ـ حسب قطب ـ أنّ نُطق الشهادتين باللّسان غير كاف. وعلى هذا النحو فهم المسلمون الأوائل قضية الكفر والإيمان وَفق قطب؛ إذ إنّ «قضية الحاكمية والشريعة في هذا الدين هي قضيةُ عقيدةٍ ودِين قبل أن تكون مسألة حُكمٍ ونظام. هي قضيةُ إيمانٍ بالله أو كُفر [به] قبل أن تكون مسألة صلاحٍ أو فساد. هي قضيةُ دخولٍ في دين الله أو خروجٍ من هذا الدين قبل أن تكون مسألة شكلٍ من أشكال الحكم أو نظامٍ من أنظمة المجتمع»[3].

(1) سورة النساء: الآيتان 59 ـ 60.

(2) سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مصدر سابق، ص169.

(3) المصدر نفسه، ص180.

سادساً: سيد قطب: الشريعة والفقه والمجتمع الإسلامي

لمّا كان المستقبل للإسلام ـ كما يؤكد قطب ـ فكرةً ونظاماً اجتماعيّاً منبثقاً من هذه الفكرة، فقد كان لا بدّ برأيه من استحياء مقوّمات المجتمع الإسلامي المُرام ونُظمِه (إعادة بعث الحياة فيها) من الشريعة والفقه الإسلاميَّين، غير أنهما عند قطب غيرُ متساويين، لا في المصدر ولا في الحجّية. وبناءً عليه، فلن يكون الموقف في استحياء تلك النظم والمقومات واحداً؛ ومردُّ ذلك إلى أنّ الشريعة الإسلامية ـ على نحو ما يشير قطب ـ ثابتةٌ لا تتغير؛ لأنها المبادئ الأساسية لهذا الدين، وقد كمُلت في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وانتهت إلى غايتها، وتقرّرت نظاماً للحُكم ودستوراً للعدل لا مَعْدَى عن اتّباعه، ولا يُقبل من المسلم أن ينحرف عنه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]. وقد فطنتْ الشريعة الإسلامية إلى أن الحياة دائبةُ الاندفاع إلى الأمام، ولا تنفكّ تبرُز إلى الوجود أوضاعٌ وحاجات ومطالبُ جديدة، ولذا فقد جاءت في صورة مبادئَ كليةٍ وأصولٍ وقواعدَ عامة بحيث يكون بالوُسع أنْ تنبثق منها صُور اجتماعية مختلفة، وتعيش في ظلّ إطارها العام، وتتّخذ منها مُقوّماتها الأساسية، ثم تختلف بعد ذلك في التفريعات والتطبيقات ما تشاء من دون أن تُصادم الأهداف الثابتة والغايات الكبرى. فالنظرة الإسلامية، كما يومئ قطب «تعُدّ الحياة ـ كما تعُدّ الإنسانية ـ وشيجةً متصلة الحلقات، مُتعاقبةَ الأطوار، فتضع للغايات الحيوية والإنسانية الدائمة أصولاً عامة ثابتة في الشريعة، وتدَعُ للفقه الإسلامي تلبية الحاجات والأوضاع المتطوّرة المتجدّدة في نطاق تلك الشريعة الثابتة»[2].

---

(1) سورة المائدة: الآية 44.

(2) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، مصدر سابق، ص49 ـ 50.

إن الشريعة برأي قطب ثابتة؛ لأنها ترسُم الإطار الشامل الذي يتّسع لكل تطوُّر، على حين أنّ الفقه متغيرٌ لكونه يتعلّق بالتطبيقات القانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع المتجدّدة الناشئة من تطوُّر الحياة وتجدُّد الحاجات. فالشريعة من صُنع الله ومصدرُها القرآن والسُنّة، وأمّا الفقه فهو من وضع البشر استمدّوه من فهمِهم للشريعة ومن تفسيرهم وتطبيقهم لها، وذلك في ظروفٍ خاصة وتلبيةً لحاجات معيّنة في ظل الأوضاع التي يعيشون فيها. ومهما كان بصرُ هؤلاء الرجال الذين وضعوا الفقه ثاقباً، ومهما كان إدراكهم لروح الشريعة ومقاصدها ومراميها عميقاً، ومهما كانت سعةُ آفاقهم ودقةُ تقديراتهم فإنّ من الواجب علينا ـ كما يشدّد قطب ـ أن نضع في الاعتبار دائماً أنّ تشريعاتهم الفقهية إنما جاءت تلبيةً لحاجات زمانهم وكانت خاصة بظروفهم وأوضاعهم؛ بل إنها لا تزيد على أن تكون محاولاتٍ بشريةً لتفسير الشريعة وتطبيقها بما يناسب فترةً معيّنة من الزمان، وقد لا تصلُح تلك المحاولات لأكثرَ من زمانها. وهذه النظرية العامة لا تقتصر على فقهاء الإسلام الذين عُرفوا بهذا اللقب؛ بل إنها تشمل كذلك حتى الصحابة: «فأبو بكر وعمر وعلي وابن عباس وابن عمر وإخوانهم هم أكثرُ بصراً بشريعة الإسلام من غير شك، وأعمقُ إدراكاً لمبادئها واتجاهاتها بلا جدال، ولكن تطبيقاتهم لهذه الشريعة لا تخرج عن تلك القاعدة، وهي أنها جاءت تلبيةً مباشرة لحاجات البيئة ومقتضيات العصر، ولا يمكن أبداً أن تصبح جزءاً مقدّساً من الشريعة»[1].

انطلاقاً من ثَمّ، فإن قطب يَنزِع إلى أن يِمُكّن كُلّ جِيل أن يُبدع

(1) المصدر نفسه، ص50. وحول الفرق بين الشريعة والفقه انظر: المصدر نفسه، 47 ـ 57.

نُظمه الاجتماعية المُلائمة لأوضاعه وظروفه التي يعيش فيها بما يلبّي حاجاتِ زمانه، على أنْ يكون ذلك في حدود المبادئ الإسلامية وباجتهادات فقهية قائمة على الأصول والقواعد الكُلية للشريعة ـ شريطة اتباع مناهجَ صحيحةٍ في الاجتهاد بالطبع، لا أنْ يكُون الأمر فوضى لكل من شاء وكيفما شاء ـ وذلك عائد إلى أنّ الصور التاريخية للمجتمع الإسلامي ليست هي الصور النهائية لهذا المجتمع، وإنما توجد صورٌ متجدّدة دائمة. وبذلك تغدُو السوابق التاريخية في نظم المجتمع الإسلامي ـ في ما لم يَرِد فيه نصٌّ شرعي صريح ـ مجرد مَعالم تَهدي ومَنائر بالإمكان الاستنارةُ بضيائها، وينفسح المجال للانتفاع بالتجارب البشرية في ما له مساسٌ بتنظيم المجتمع، مع المحافظة على الخصائص الثابتة في الفكرة الإسلامية والسمات التي جاء الإسلام ليُحقّقها في المجتمع الإسلامي، وهذه هي معجزة الإسلام الكبرى على نحو ما يُلمع قطب: أنه يملك أن يُحافظ على مبادئه وخصائصه، وأنْ يسمح في الآن عينِه ببروز صُورٍ شتى من المجتمعات، قائمةٍ جميعِها على تلك المبادئ والخصائص: «ومردُّ هذا إلى أن تلك المبادئ والخصائص يحكُمها ذات القانون الذي يحكم الفطرة البشرية ويحكم الحياة الإنسانية؛ بل يحكم الوجود كله في الحقيقة، وهذا القانون يتضمن الثبات والاستمرار مع التطور والتحرُّر كجزء أصيل من كِيانه، وعندئذٍ لا يصطدم تطوُّر البشرية الدائم بتلك الشريعة الثابتة؛ لأن طبيعة الناموس الذي يحكُمها واحد في صميمه»(1).

بَيْد أنّ المجتمع الإسلامي ـ من منظور قطب ـ ذو نظام يتميّز عن سائر النظم التي عرفها المجتمع الغربي، نظام الرِقّ، ونظام

---

(1) المصدر نفسه، ص54.

الإقطاع، والنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي... فالأكيد كما يقطع قطب أنّ النظام الإسلامي ليس واحداً من هذه النُظم، ولا هو خليطٌ من بعضها، ولا نَمَا نُموَّها، ولا سَلَك طريقها، ولا ينطبق تاريخُها على تاريخه، ولا تُساير أصولُها أصوله، ولئن كان وقَع شيء من التشابه بين بعض أوضاعها ومَظاهرها وبعض أوضاعه ومظاهره، فإنما ذلك على سبيل العرَض والاتفاق برأيه. ومردُّ تفرُّد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص ـ عند قطب ـ إلى أنه مجتمعٌ من صُنع شريعة خاصة جاءت من لدُنْ إله؛ إذ إن هذه الشريعة هي التي أوجدت المجتمع وأقامَتْه على أُسسها التي أرادها الله لعباده، وهي التي حدّدت سماتِه ومُقوماتِه وملامحَه، وليس المجتمع الإسلامي هو الذي صنَع الشريعة، ولا كذلك جميعُ النظم التي عرفتها أوروبا، فإنها ـ برأيه ـ نشأت نشوءاً ذاتيّاً وَفْق مقتضياتٍ أرضية وثمرةً للصراع الداخلي بين الطبقات الاجتماعية وللمصالح المُتعارضة بين التكتلات المتنوّعة داخل جسم الجماعة البشرية، ممّا يكُون له آثارُه في شكل الحكومات وطبيعة القوانين والأفكار الاجتماعية والأخلاقية السائدة، «من ثَم كانت جميع الأحكام والقوانين التي تنطبق على نشأة النظم الاجتماعية الغربية وتطوُّرها غير منطبقة على المجتمع الإسلامي؛ لاختلاف نشأته عن نشأة تلك النظم، ولاختلاف القاعدة التي ترتكن عليها نشأته، ولاختلاف القانون الذي يحكُم نُموّه وتطوُّره»[1].

ومن وجهة نظر قطب أنّ الشريعة التي صنعت المجتمع الإسلامي تقوم دائماً مقام السياج الواقي الذي يسمح لهذا المجتمع

---

(1) المصدر نفسه، ص63 ـ 64. وحول نُقاط الالتقاء والافتراق بين النظام الاجتماعي الإسلامي وسائر النظم الاجتماعية الغربية، انظر: المصدر نفسه، ص70 ـ 91.

بالنموّ والتجدُّد، لكنْ داخل هذا السياج؛ ذلك أن مهمة التشريع ـ الذي يمثّل المظهر البارز لتطوُّر المجتمع بسببٍ من أنه تلبيةٌ مستمرة لهذا التطور ـ في المجتمع الإسلامي كانت دائماً محكومة بأصل ثابت هو الشريعة، ومع أنّ الفقه الإسلامي كان تلبيةً متجدّدة للحاجات والمتطلبات التي كانت تبرز في المجتمع، فإن نُموّ هذا الفقه لم يكن طليقاً من كل قيد، كما يؤكد قطب؛ بل كان دائماً محكوماً بذلك الأصل الثابت (=الشريعة) ومشدوداً إليه، ومُحافظاً على المبادئ الأساسية التي تحكُم المجتمع الإسلامي. وأمّا المجتمعات الغربية فقد كان بوُسعها دائماً أن تنمو وفق المؤثرات الواقعية غير متقيّدة بأصلٍ ثابت؛ وذلك لأن المسيحية برأي قطب لم تكن يوماً نظاماً اجتماعيّاً؛ لخلوّها من الشريعة التي تتولّى تنظيم المجتمع. وعلى الرغم من أن النظام الاجتماعي الإسلامي الذي انبثق من العقيدة الإسلامية وتكيّف وجوده بالشريعة، يجب أن يبقى دائماً خاضعاً في حركة نموّه وتطوره للأصل الذي انبثق منه، كما للشريعة التي كيّفت وجوده «فإنّ الإسلام لا يحرّم الانتفاع بالتجارب البشرية في كل ما لا يمسّ أصلاً من أصول الشريعة. فلا حرج في الانتفاع بتجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجدّدة وضبطها بوسائل البحث المتجددة، ولا حرج في الانتفاع بتلك التجارب في وسائل تنفيذ المبادئ الإسلامية. إن مبادئ الإسلام ثابتة لا تتغيّر، أمّا وسائل تحقيق هذه المبادئ فمتجددة»[1].

وهكذا يخلص قطب إلى أنّ النظام الإسلامي يشتمل على خصائصَ كثيرةٍ تُهيّئه لأنْ يكون نظاماً عالميّاً، من أبرزها فكرتُه عن وحدة البشرية، ونفيُه لعصبية الجنس واللون والوطن، وقولُه بوحدة

(1) المصدر نفسه، ص139.

الدين في الرسالات كافة، واستعدادُه للتعاون مع مختلف المِلل والنِحل دونما عُزلةٍ ولا بغضاء، وحصرُه لأسباب الحرب والاصطراع في الدفاع عن حرية الدعوة والعقيدة والعبادة وفي دفع الظلم عن المظلومين وإزالة الفساد من الأرض، وضمانُه العدالة الاجتماعية للجميع...[1].

غير أنّ هذا المنهج الإلهي لا يتحقّق في دُنيا الناس بمجرّد تنزُّله من عند الله ولا بكلمة «كن» الإلهية، ولا بالقهر الإلهي، على نحو ما يرى قطب، وإنما يتحقق بأنْ تَحمله جماعةٌ من البشر تؤمن به وتستقيم عليه وتبذل وُسعها لتحقيقه. على أنّ كون هذا المنهج الإلهي متروكاً تحقيقُه للجهد البشري، في حدود الطاقة البشرية وبما يتلاءم والواقعَ المادّي للحياة الإنسانية في البيئات المختلفة، لا يعني ـ حسبما يشدّد قطب ـ أنّ الإنسان مُستقلّ نهائيّاً بهذا الأمر، ولا أنه منقطعٌ عن قدر الله وتدبيره وعونِه وتوفيقه؛ فالله سبحانه يُساعد مَن يُجاهد للهدى، ويُغيّر حال الناس عندما يُغيّرون أنفسهم، وإلّا فلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2]. فـإرادة الله هـي الفاعلة في نهاية الأمر، وليس بمُكن الإنسان أنْ يبلُغ شيئاً من دونها[3].

وهذا المنهج من منظور قطب، هو وحده المنهج المُبرَّأ من الهوى والضعف والرغبة التي تتصف بها المناهج البشرية الوضعية، ولا غَرو في ذلك فإنّ واضِعه هو الله سبحانه ربُّ البشر أجمعين،

---

(1) انظر تفصيل هذه الخصائص في: المصدر نفسه، ص92 ـ 135؛ وله أيضاً، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص58 ـ 61، و149 ـ 161.

(2) سورة الأنفال: الآية 53.

(3) انظر: سيد قطب، **هذا الدين**، مصدر سابق، ص6 ـ 16.

الذي لا يُشرِّع ليُحابيَ نفسه، ولا طبقةً من البشر على حساب أخرى، ولا شعباً لفائدة آخر، على حين أنّ التشريع البشري الذي يصنعه فردٌ حاكم، أو أُسرة أو طبقة..، من المستحيل أن يتجرّد من الهوى ومن مراعاة مصلحة واضع التشريع. كما إنّه منهج ينفرد في أنّ نظام الحياة البشرية فيه يقوم على أساس التفسير الشامل للوجود، ولمكان الإنسان فيه، وللغاية من وجوده، ولذا فهو المنهج الوحيد الذي يتناسق مع النظام الكوني كُلِّه. وعليه، «نحن مُلزَمُون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج الإلهي للحياة البشرية، لنرُدّ البشرية إلى إلهها الواحد، وإلى غاية وجودها اللّائقة بالإنسانية، وإلى الناموس الكوني الذي يشمل الكون كله ويشملها»[1].

وفي هذا المضمار يؤكد قطب أنْ ليس صحيحاً ما يَنزِع إليه بعض الناس من أن هذا المنهج غيرُ عملي ولا واقعي، وإنما هو دعوة مثالية «طوبى» إلى أُفق غير مُستطاع، مُستندين في ذلك إلى ما حدث من الفتنة في فجر الإسلام، وما وقع من الانحراف في تصوُّر سياسة الحكم عما كان عليه في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والشيخين من بعده (=أبي بكر وعمر). إنه لَمَمّا يُجافي الحقيقة برأيه القول إنّ هذا المنهج يُكلّف النفس البشرية جُهداً أشقَّ من أنْ تُطيقه، مُشيراً إلى أنه وإنْ كان منهجاً سامقاً بالفعل، فهو في الآن عينِه منهجٌ فطري، تعرفه الفطرة ويعرف طريقه إلى النفس البشرية من اللمسة الأولى. فالإسلام نظام واقعي يفترض أنّ الناس الذين يسيرون على وَفق منهجه، يعيشون في مجتمع يهيمن الإسلام على مختلف نواحي الحياة فيه، بحيث يكون الخير والفضيلة والطهارة هي «المعروف»

(1) المصدر نفسه، ص28، وحول أن الشريعة جزء من الناموس الكوني، انظر: له أيضاً، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص108 ـ 115.

الذي يصُونه كل القائمين على هذا المجتمع، ويكون الشرّ والقذارة والرذيلة هي «المنكر» الذي تُنكره وتطارده جميع القوى المسيطرة على هذا المجتمع، وإذ ذاك يصبح المنهج الإسلامي منهجاً مُيسَّراً، «ومن هنا يُحتّم الإسلام أنْ تكون الهيمنة المطلقة على الجماعة البشرية لله ولمنهج الله، ويُحرّم أن تكون هذه الهيمنة المطلقة لأحدٍ من خلق الله ولمنهج من غير صُنع الله، ويعُدّ هذا كُفراً صريحاً... فالإسلام له صورةٌ واحدة، هي إفرادُ الله سبحانه بالألوهية، أي إفرادُ منهجه بالهيمنة على الحياة البشرية»[1]. لهذا لا بدّ من أن يكون ثمة وسطٌ خاصٌّ غيرُ الوسط الجاهلي، يعيش فيه هذا التصوُّر بكافة قِيمه ومعاييره الخاصة وبالمنهج الذي ينبثق منه. وبغير هذا الوسط تكون حياة الفرد المسلم شاقةً، إنْ لم تكن متعذّرة. لذا، فإنّ على كُل «مَن يريد أن يكون مسلماً» ـ على حدّ تعبير قطب ـ أنْ يعلم أنه ليس باستطاعته أن يُزاول إسلامه إلا في بيئة مسلمة يهيمن عليها الإسلام، وإلّا فإنه يكون واهماً إذا ما اعتقد أنه يستطيع أن يحقّق إسلامه وهو تائه أو مُطارَدٌ في المجتمعات الجاهلية التي تتّسم مناهجها الجاهلية بالجهل والضعف والقصور والهوى وما يترتب عليها، كما بالعلاجات والحلول الجزئية للمشكلات البشرية: «والمسألة في حقيقتها هي مسألةُ كفرٍ وإيمان، وهذا ما ينبغي أن يكون واضحاً: إن الناس ليسوا مسلمين ـ كما يدّعون ـ وهم يَحيَون حياةً جاهلية... ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوةُ اليومَ إنما تقُوم لترُدّ هؤلاء الجاهلين [اقرأ: الجاهليّين]، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[2].

(1) سيد قطب، **هذا الدين**، مصدر سابق، ص34.

(2) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مصدر سابق، ص173.

بَيد أن هذا المنهج الإلهي ـ كما يُلمِع قطب ـ لا يَستعجل الخُطى ولا يتخطّى المراحل في طريقه إلى التحقُّق، مثلما يقع لأصحاب المناهج والمذاهب الأرضية الجاهلية. فالإسلام يُلقي بُذوره ويقوم على رعايتها وحمايتها، ويتركها تنمو نُموّها الطبيعي وهو على ثقةٍ كاملة من الغاية البعيدة. وإذ يُقرّ قطب بأنّ الفترة الفارعة المُشرقة في تاريخ هذا المنهج كانت قصيرةً بالفعل، فإنه يومئ إلى أنها ليست العهد الإسلامي كُلّه، فما هي إلا منارةٌ سامقة أقامها الله لتظَلّ البشرية تتطلّع إليها. كما يؤكد أنها لم تكن وليدة مُعجزةٍ لا يمكن أن تتكرّر؛ بل كانت ثمرة الجُهد البشري الذي بذله المسلمون الأوائل، ولا ريب في أنها مُمكنة التحقيق حينما يُبذل مثلُ ذلك الجهد مرةً أخرى، وإن كان دُون ذلك أهوالٌ وعوائق؛ إذ إن البشرية بجملتها اليوم ـ كما يراها قطب ـ أبعدُ عن الله: «إنّ الركام الذي يَرِينُ على الفِطرة أثقلُ وأظلم. فالجاهليات القديمة كانت جاهلياتِ جهلٍ وسذاجة وفُتوّة، أمّا الجاهلية الحاضرة فجاهليةُ علمٍ وتعقيد واستهتار... وكانت الجاهليات الأولى قريبة العهد بالبداوة، فيها فُتوّة البداوة وجِدُّها على كل حال. كانت للناس تقاليد، وكانت أخلاق الفتوّة في الغالب تحكُم تصرفات الناس. وعلى قَدْر ما كانت هذه الفُتوّة تجعل المعركة بين أصحاب الدعوة وأصحاب الجاهلية قاسيةً وعنيفة، فإنها كانت تجعلُها مكشوفة وصريحة»[1].

(1) سيد قطب، **هذا الدين**، مصدر سابق، ص97 ـ 99.

الفصل الرابع

يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي

بين الأصولية والترشيد

أولاً: القرضاوي

دأب العديد من الدارسين في مجال الفكر العربي والإسلامي من غير ذوي النزعة الإسلامية على إدراج يوسف القرضاوي في خانة مُفكّري الإسلام السياسي الأصولي (بالمعنى السلبي للكلمة طبعاً)، باعتباره أحد أبرز دعاة الإحيائية أو الصحوية الإسلامية المعاصرة، رافدةِ أفكار الأصوليين الإسلاميين، وتَكتُّلهم في ذلك ما يَغلب على كتاباته ـ جُلّها أو كُلّها ـ من نزعةٍ إسلامية راديكالية جليّة، منهجاً ومنطلقاً وأدواتٍ ومَراميَ وغايات. والواقع أنه باستقراء كتابات القرضاوي وأعماله الكثيرة ومنتوجه الفكري الغزير، يمكن لَحْظُ أنّ فِكر الرجل يتنازعه اتجاهان، أو فلنقل إنه يتوزّع على جانبَين:

1 ـ **الجانب الأصولي**[1]: وفي هذا الجانب يَظهر الشيخ راديكالياً

(1) المراد بـ «الأصولية» هنا ذلك النزوعُ نحو العودة إلى الإسلام في نقائه الأول =

من حيث مُناداتُه بـ «حتمية الحلّ الإسلامي»، الذي له عِنده مخايلُ ومظاهرُ عدة من أبرزها ضرورةُ إقامة الدولة الإسلامية وبناء المجتمع المسلم باعتبار الدولة أداةَ تطبيق الشريعة وحِفظ الدين وتنفيذ أحكامه، كما لِجهة هُجومِه على كافة الحلول الأخرى «المستوردة» وإلقائِه بالمسؤولية عليها في تخلّفنا، بعلّة أنها هي التي «جَنَتْ على أُمّتنا»، وأنها تَرِكةُ الاستعمار الذي نجح في زَرْع أفكاره في أرضنا ومُجتمعاتنا من خلال بعض أبناء هذه الأمة نفسِها... إلخ.

2 - **الجانب الترشيدي الوسَطي**: ولهذا الجانب مَظاهرُه ومخايلُه الكثيرة كذلك، ومن أبرزها حملُه لواءَ الوسطية[1] منهجاً إسلاميّاً أصيلاً ودعوتُه إلى هذا الفكر، وتشديدُه عليه في زمننا، وعنايتُه بألوانٍ من الفقه تَسِم الفكرَ الوسَطي وتُعدُّ المَداميكَ الذي لا قِوام له إلّا بها، وهي: فقه المقاصد، وفقه الشرع، وفقه الواقع، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات أو فقه مراتب الأعمال، وفقه الاختلاف، وفقه التغيير. فقد قدّم الشيخ كثيراً من الأعمال[2] التي تُعنى بتجلية هذه الألوان

= واستمداده من أصلَيه الرئيسين: الكتاب والسُنّة مباشرةً وعلى نحو ما فهِمه السلَف. وهو ما نادى به رجال الإحيائية من المتقدّمين والمتأخرين، من مثل رشيد رضا وحسن البنا ومحمد الغزالي... وغيرهم. وليس المَعنيّ بها ما يَثِب إلى الأذهان لأول وهلةٍ مِن لَفْظ «أصولي»، الذي يُحيل مباشرةً على أسامةَ بنِ لادن وأيمن الظواهري ومن لَفّ لَفّهما.

(1) يشدّد القرضاوي في معظم أعماله على الوسطية؛ بل إنه أفرد لها كتاباً خاصّاً بعنوان: **كلمات في الوسطية ومعالمها**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2008.

(2) منها: **في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999؛ **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع** =

من الفقه وبَلوَرتها ونَشْرها وتعميمها في الوسَط الفكري الإسلامي، وبخاصةٍ بين رُوّاد الحركة الإسلامية وأبنائها على اختلاف مشاربهم وفصائلهم، ومنها رصدُه ظاهرةَ التطرف وتحذيره منه[1]، ومنها دعوتُه إلى اقتباس ما فيه نَفْعُنا من غيرنا، ومنها إقرارُه بما لِلديمقراطية من حسناتٍ ـ بخلاف الإحيائيين الأوائل ـ ومنها رفضُه لظاهرة الانقلابات العسكرية حتى لو كانت غايتها اعتماد الحلّ الإسلامي، ومنها محاربتُه للروح التواكلية الجبرية التي سادتْ مجتمعاتِنا، ومناصرتُه للاجتهاد والتجديد وحثُّه عليهما... وما أشبه ذلك. فما أبرز ملامح البناء الفكري للقرضاوي؟

أ ـ الإسلام هو الحلّ: يرى القرضاوي أنّ كل الظروف والملابسات والوقائع في بلادنا الإسلامية بصورة عامة، والعربية بخاصة، تُحتّم المصير إلى الحل الإسلامي؛ إذ إن جميع الحلول المستوردة المُسقَطة على بلادنا العربية والإسلامية قد فشلت، وكل الأنظمة المصطنعة وكافة المذاهب والاتجاهات ـ ليبرالية واشتراكية ـ قد باءت بالفشل. وبداعٍ من ذلك فقد غدا تغييرُها أمراً «حتميّاً» لا مفرّ منه، وهو ما لمسته ونادت به الجماهير العربية بعد نكبة يونيو/ حَزيران من العام 1967: أنْ لا حلّ ولا علاج إلا بالرجوع إلى الإسلام. فأهدافنا السياسية ـ في العالم العربي مثلاً ـ لم تتحقق،

= **والتفرق المذموم**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001؛ **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1992؛ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.

(1) للقرضاوي كتاب في هذا المجال بعنوان: **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001.

وقضية الازدهار الاقتصادي لم تتم على النحو الذي كان مرجُوّاً، وأمّا أمراضُنا الأخرى من تخبُّط الفِكر، وخَوَرِ الأخلاق، وتفكُّك المجتمع، واضطراب الأُسرة، وضعفِ الوازع..، فحدِّثْ ولا حرج. ومن وجهة نظره أنّ كلّ هذه النتائج تفرض علينا أن نعود إلى الإسلام، لنعالج به مُشكلاتِنا ونُحقّق في ظِلّه أهدافنا الكبرى، «فإذا كُنّا عرباً فهذا الحلّ هو أليقُ الحلول بكرامتنا القومية؛ لأنه الحل النابع من عقائدنا وتراثنا وأرضنا، وإذا كُنا مسلمين فهذا الحلّ هو مقتضى إسلامنا، وموجب إيماننا... وإذا كنا بشراً عقلاء نأخذ وندع وفقاً لتفكير عقولنا واهتداء مصلحتنا، فهذا الحل هو الذي ينادي به العقلُ المستقل والفكر الراشد»(1)، وإذا كنا نؤمن بالديمقراطية التي تنص على وجوب النزول على قرار الأغلبية، فإن جماهير شعوبنا ـ من منظوره ـ لم تشكّ يوماً في عظمة إسلامها؛ بل إنها لا تفتأ تزداد كل يوم إيماناً بخلود هذا النظام الإلهي العادل وإحساساً بضرورة العودة إليه. ثم إن منطق الحوادث وسَير التاريخ يؤكدان ـ على نحو ما يشير القرضاوي ـ أنّ الدور القادم هو للإسلام، لا لليسار ولا لليمين، ولا للثوريين ولا للرجعيين من دعاة التبعية للشرق أو للغرب. بل إنّ من يستقرئ الصراع الدائر في العالم، والأزمة الروحية والنفسية التي يمرُّ بها، والتخبط الاجتماعي الذي يرزح تحته، والخوَر الأخلاقي الذي يشكو منه عقلاؤه، لَيخرُج بأن الاتجاه

---

(1) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1983، ص8. وانظر مظاهر فشل الحلّين الليبرالي والديمقراطي معاً: له، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(2)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1985، ص11 ـ 20.

الذي لا بد من أنْ يسود العالم هو الإسلام؛ وذلك عائدٌ إلى أنّ الغرب قد أفلس في قيادته للبشرية، والعالم اليوم يحتاج إلى رسالة جديدة تحمل حضارةً عالمية إنسانية أخلاقية ربانية جديدة، لا شرقيةً ولا غربية، تُصالح بين العلم والإيمان وتجمع بين المادة والروح، والأكيد على نحو ما يقطع القرضاوي أنْ ليس في الغرب مَن يحمل هذه الأمانة الرسالة، لا في المعسكر الرأسمالي ولا في المعسكر الاشتراكي، فكِلاهما فرعٌ لشجرة واحدة هي الشجرةُ الملعونة في القرآن وفي جميع الكتب السماوية: شجرةُ المادّية الخبيثة. غير أنّ الإسلام كما يرى القرضاوي ليس فكرةً في فراغ، وإنما لا بدّ من أمّة تتمثّله وتُمثّله، وتتبنّاه منهجاً ونظاماً لحياتها، وتتقدّم به إلى البشرية رسالةَ هدايةٍ ربانيةً وسبيلَ إنقاذٍ ناجعاً. فلا نزاع برأي القرضاوي في أنّ عالمنا الإسلامي عموماً - والعربي على نحوٍ خاص - يعاني مشكلاتٍ متعددةً، مادية وإنسانية وسياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وأخلاقية، تجتاح كِيانه وكُلُّها تتطلب الحل. فجميع الناس في هذا العالم الإسلامي يشكُون ويتوجعون: الكبير والصغير، والمثقف والأمّي، والطبقات والشعوب... وعلى الصعد كافة، «تشكو شعوبنا تخلُّفاً في العلم، وتخبّطاً في السياسة، واضطراباً في الاقتصاد، وتفكُّكاً في الاجتماع، وتدهوُراً في الأخلاق، وبلبلةً في الأفكار، وزعزعةً في العقائد، وضعفاً في التربية، وخواءً في الروح»[(1)]. والسؤال هو: ما العلاج لكلّ هذه الأدواء والعِلل المُزمنة؟ وما الحلّ الحاسم والأنجع لهذه المشكلات؟.

وفي هذا الصدد يشير القرضاوي إلى أنّ بالإمكان حصر الحلول القائمة في العالم العربي والإسلامي لعلاج أدوائنا المادية والمعنوية

(1) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة**، مصدر سابق، ص16.

في ثلاثة: الحل الإسلامي القرآني، والحل الديمقراطي الليبرالي والحل الاشتراكي الثوري. وعنده أنّ هذه الحلول الثلاثة ترجع إلى حلّين: أولُهما **الحل الطبيعي**، وهو الحل الأصيل النابع من ضمير الأمة وعقيدتها وتراثها: الحل الإسلامي. وثانيهما **الحل المصطنع**، ويريد به: الحل الدخيل المستورد من أرضٍ غير أرضنا، وهو الحل المأخوذ عن الغرب بشِقَّيه: المعسكر الديمقراطي الليبرالي والمعسكر الاشتراكي الماركسي.

ومن وجهة نظر القرضاوي أنّ الحلول الأجنبية المصطنعة قد تسرّبت إلى بلادنا من خلال الزحف الغربي على العالم الإسلامي في العصر الحديث. فقد عاشت بلادنا نحو ثلاثةَ عشرَ قرناً مُلتزمةً بالنظام الإسلامي مبدأً وحيداً ومنهجاً فريداً لا يحتكم الناس إلا إليه، ولا يستفتون في شؤون حياتهم إلّاهُ، ولا يعتمدون في حل مشكلاتهم إلا على أساسه وبالاستمداد منه. وكانت الأمة على يقين بأنّ هذا النظام هو سرُّ وحدتها وصانعُ حضارتها ومصدرُ سعادتها وسببُ فلاحها في دُنياها كما في أُخراها. وكان هذا هو الاعتقاد السائد في العالم الإسلامي إلى أن جاء الزحف الغربي على بلادنا، الذي لم يكن ـ كما يومئ القرضاوي ـ عسكريّاً فحسب كما كانت الحروب الصليبية من قبل، وإنما كان زحفاً عسكريّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً واقتصاديّاً في آنٍ معاً كذلك. وقد حاولت مختلف الأقطار الإسلامية مقاومة هذا الزحف والتصدّي له، ولكنها لم تُفلح في ذلك نظراً للانحطاط العام الذي كان يصيب كافة ميادين الحياة بسببٍ من بُعد المسلمين عن الإسلام الصحيح فهماً وتطبيقاً، إذ «كان هناك تخلُّف في العلم، وجُمودٌ في التفكير، ورُكودٌ في الفقه والتشريع، وقُصور في التربية والتوجيه، وفسادٌ في الحكم والإدارة، وكان العدوّ الزاحف المنتصر متفوّقاً في هذه المجالات، فبَهر أبصار الكثيرين،

وخلَب ألبابهم، فبدأوا يسيرون في دروبه، ويتّبعون سَننه شبراً بشبر وذراعاً بذراع»[1].

وهكذا راح العدوُّ الزاحف الماكر يخطّط للسيطرة على شعوب العالم الإسلامي بعدما سيطر على أرضه؛ إذ إنه أدرك أنّ السيطرة على الأرض تتم من خلال السلاح، غير أن الاستيلاء على البشر لا تنفع فيه الأسلحة ولا تُغني فيه الجيوش والأساطيل، ولذا لا بد من عمل مُحكَم ومُنظّم لـ «تغريب» أبناء هذه البلاد وتدجينهم بحيث يَقبلون الاستعمار ويُشرَبُون في قلوبهم حضارتَه ويهضمونها، ويتتلمذون لأهله ومُفكّريه. وفي هذا السبيل، لم يفعل «الغرب الصليبي» الزاحف ما فعله الفاتحون الأولون، من مثل التتار والصليبيين، من تدميرٍ للمساجد وتحريقٍ للمصاحف وإلقاء للكتب في البحار والأنهار؛ بل نزع إلى هدم العقائد والأفكار والقِيم والآداب بمَعاوِلَ خفيّةٍ، وبأساليبَ ماكرةٍ لا تستثير غضب الشعوب والجماهير. ولم يكن من همّ المستعمر في بداية الأمر أن يُزحزِح الشعب عن دِينه ويُشكّكه في منهجه الإلهي، فيُهيّجه على حُكمه ويُحرّضه على مقاومته، وإنما ترك الشعوب في غفلاتها وصبَّ كل جهوده على تكوين قادةٍ للمستقبل يُغذّيهم بثقافته وأفكاره، ويغرس في أذهانهم وأفهامهم وقلوبهم الخضوع طواعيةً لنُظمِه وتقاليده والتقديس لنظرياته وفلسفاته ومناهجه. وهكذا كان أهم ما عُني به الاستعمار إعداد هذا الجيل الذي سيتولّى في ما بعدُ قيادة السفينة، ويقبض على زمام جميع نواحي الحياة في بلادنا: التوجيه والتثقيف والتربية والسياسة والإدارة والتشريع... وقد تعدّدت الوسائل التي اعتمدها الغرب في سبيل بلوغ تلك الغاية المَرُوم، وفي هذا السياق يرصد القرضاوي

(1) المصدر نفسه، ص19.

ثلاث وسائل أساسية: أُولاها **التعليمُ والتربية؛** فقد ركّز الغرب المستعمر على ميدان التربية والتعليم باعتباره الوسيلة الأولى في التأثير والتغيير الذي ينشده، سالكاً إلى غايته هذه طُرقاً شتى: أبرزها المدارس التبشيرية، والمدارس الحديثة، والبِعثات إلى أوروبا؛ إذ «رأينا هؤلاء المبعوثين إلى الغرب يذهبون إليه شرقيين مسلمين، ويعودون ـ إلّا مَن عصَم الله ـ «متغرّبين» علمانيين «لادِينيِّين» لم يُغيّروا أسماءهم ولا دِينهم الرسمي، ولكنهم غيّروا أفكارهم وقِيمهم ونظرتهم إلى الدين وإلى الحياة وإلى الناس، وإلى الماضي وإلى الحاضر، وإلى النُظم والشرائع، وإلى الآداب والتقاليد»[1] والوسيلةُ الثانية **الصحافةُ والإعلام**، والثالثة **الغزوُ الاجتماعي**، وذلك من خلال إدخال العادات والتقاليد والأذواق الغربية في حياة الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم.

والحقيقةُ المُرّة برأي القرضاوي أنّ الغرب «المستعمر» كان يقوم بكل هذه النشاطات في هذه الميادين، على حين أنّ القائمين على الفكر الإسلامي كانوا يعيشون ـ ما خلا فئة قليلة منهم ـ في فراغ وذُهول عمّا يجري حولهم من أحداث وتطورات، إذ كان الجمود يشلّ تفكيرهم، والجدلُ اللّفظي قد استغرق أوقاتهم وجهودهم، والتقليدُ حرَمهم من إعمال عقولهم في البحث عن حلول لِما تمُور به مجتمعاتهم من مشكلات. وكان من الطبيعي والحالة هذه ـ غفلةٌ هنا ونشاطٌ دؤوب هناك ـ أنْ يُفتَن بعضٌ من قومنا بالعدوّ المستعمر، ويُولَعوا بتقليده وَلَعَ المغلوب بالغالب ـ وَفق تعبير ابن خلدون ـ ويستوحوا في تفكيرهم وسلوكهم وأنماط حياتهم المُثلَ والقِيمَ والمفاهيم الغربية. وقد كان من أخطر نتائج الفكر الدخيل هذا،

(1) المصدر نفسه، ص23.

حسبما يرى القرضاوي «شيوع التبعية الفكرية للغرب والعبودية الذليلة لكل ما يصدُر عنه من مبادئَ وقيم ومناهجَ وأنظمة، وأخلاقٍ وتقاليد، وأفكار ومفاهيم. وكان من مظاهر هذه العبودية بروز أناس يدعُون إلى اتباع الغرب في كل شأن من شؤون حياته الفردية والأُسرية والاجتماعية، المادّية والروحية والثقافية»[1]. فقد خرج من بين ظَهرانَي المسلمين قوم يسمّون أنفسهم «المُجدِّدين» يدعُون ـ بصورة صريحة حيناً، وملتوية أحياناً ـ إلى اطّراح الإسلام وشريعته وثقافته وأخلاقه وقِيمه ومعاييره. وهو ما رأيناه في تركيا والهند ومصر وغيرها من بلاد العرب والإسلام[2].

ب ـ **فصل الدين عن الدولة**: لا يرتاب القرضاوي في أنّ أخطر ما ساد حياة المسلمين أيامئذ بتأثير الاستعمار كان عَزْل الإسلام عن الدولة وعن توجيه الحياة العامة وقيادة المجتمع، بمعنى محاولة تثبيت المفهوم الغربي لمفهومَي «الدين» و«الدولة» في القلوب والعقول، وتأكيد الفصل بينهما من الناحية الفكرية والعملية في كل بلدٍ وَلَجه الاستعمار، واصطناع الهُوّة السحيقة بينهما. وقد كان أتاتورك أول من استجاب لمساعي الاستعمار في ذلك وجسّدها واقعاً، وذلك من خلال خَلْع الخليفة وإلغاء منصب الخلافة من أصله، وتغيير الدستور الذي ينص على أن الإسلام دين الدولة، وتبنّي القانون السويسري، واستبدال القيم والمثل الإسلامية بأخرى جديدة مُستلهَمة من أوروبا، وغير ذلك من الإجراءات التي استهدفت اجتثاث كافة المظاهر التي تمتّ إلى الإسلام بصلة ونزع الصبغة

---

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) لمزيد من التفصيل حول فشل كافة الحلول في بلادنا وكيف عُزل الإسلام عن المجتمع، انظر: المصدر نفسه، ص6 ـ 45؛ وللمؤلف نفسه، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص126 ـ 128.

الإسلامية عن المجتمع. وعلى الرغم من أن العلمانية الدخيلة ما استطاعت في معظم البلاد العربية والإسلامية أن تكتسب لنفسها صفة الشرعية والدستورية ـ من الناحية النظرية ـ على نحو ما حدث في تركيا، فقد سار الحكم في هذه البلدان ـ من الناحية العملية ـ في طريق العلمانية تشريعاً وتوجيهاً وتثقيفاً. كما عمل القادة والزعماء الذين «عَلمنهم» الغزو الاستعماري الثقافي على عَلْمَنة الأفكار والأوضاع، بحيث حُصر الدين في المساجد وفي بعض نواحي الحياة السطحية، وفُرض على المجتمعات المسلمة المفهوم الغربي للدين بوصفه مجرد علاقة بين المرء وربّه، ولا علاقة له بالمجتمع ولا بالسياسة. وهكذا أصيبت المجتمعات الإسلامية بهذا «الفصام النكد» الوافد من «الغرب المسيحي»، وعلى هذا النهج قام التثقيف العام من خلال الكتب ووسائل الإعلام، وعلى هذا الأساس قام النظام التعليمي العام في المدارس والجامعات، فكان مِن أثره أنْ انفلق هذا النظام في مصر مثلاً ـ كما في سائر البلدان الإسلامية ـ إلى نوعين من التعليم: تعليم ديني، وتُمثّله المعاهد الدينية كالأزهر وغيره، وتعليم مدني أو علماني ليس من همّه الالتزام بالثقافة الإسلامية، وتُمثّله الجامعات والمدارس، الرسمية والخاصة، وانسحب هذا الانقسام على المجال التشريعي والقضائي، فكان فصلٌ بين القضاء الشرعي الذي حُصر في زاوية الأحوال الشخصية المشتملة على أمور الزواج والطلاق والرَّضَاع والميراث... وبين القوانين المدنية التي تتولّى معظم شؤون الحياة. وهكذا زُحزحت الشريعة الإسلامية التي حَكمتْ ديار الإسلام ثلاثةَ عشرَ قرناً عن مكانها، وحُصرت في تلك الزاوية الضيّقة: الأحوال الشخصية.

غير أن الأدهى من ذلك والأمرّ بالنسبة إلى القرضاوي أن الفكر العلماني الغربي ما اقتصر على المثقفين ثقافة «مدنية»، وإنما غزا

كذلك بعض الرؤوس المحسوبة على الثقافة الإسلامية ممن تخرّجوا من معاهدَ دينيةٍ كالأزهر، من مثل علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيرهما. كما كان من نتائج الثقافة العلمانية التي خلّفها الاستعمار في دنيا المسلمين ظهور النزعة الوطنية والقومية، لا بمعنى أن يُعَلَّق المرءُ وطنَه أو يُحبّ قومه، فلا حرج في هذا عند القرضاوي بل إنه مندوب إليه ومحمود ديانةً، وإنما بمعنى أن يكون ولاء المسلم لرقعةٍ محدّدة من الأرض أو لجنسٍ معيّن أو إثنية خاصة، ومقتضى ذلك أن يُقدِّم رابطة الطين والعنصر ـ الوطنية والقومية ـ على رابطة الدين: الإسلام[1].

وفي هذا السياق، لا يغمط القرضاوي الليبراليةَ الديمقراطية حقَّها؛ بل يُقرّ بأن لها حسناتِها، وبخاصةٍ في جانبها السياسي الذي يتمثّل في إقامة حياةٍ نيابية يتمكن فيها الشعب من أن يختار عن طريق الانتخاب الحرّ مُمثّليه الذين تتكوّن منهم السلطة التشريعية، التي تملك حق التشريع للأمة وبيدها سلطةُ مراقبة الحكومة ومحاسبتها. ومثل ذلك فكرة الاستفتاء، وأهل الشورى (أهل الحل والعقد)، والترجيح بالأكثرية العددية في الأمور المباحة... فهذه الصور والأفكار جميعها من الناحية النظرية مقبولةٌ في المنظور الإسلامي بحسب القرضاوي[2]، بيد أنه في الوقت نفسه يرى أن

(1) انظر لمزيد من التفصيل في آثار الاتجاه الليبرالي الديمقراطي على بلادنا في مختلف الميادين وعلى الصعد كافة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتشريعية: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة**، مصدر سابق، ص49 ـ 81.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص77 ـ 81؛ وله، **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغرّبين**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(3)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، 8 ـ 9؛ وله أيضاً، **من فقه الدولة في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص130 ـ 146.

نهضتنا لا تحتاج إلى أكثرَ من «علم» الغرب وتِقنيته، وتنظيماته الإدارية والمدنية والعسكرية، إذ إنّ «شرقنا المسلم» غنيٌّ عن استيراد أيديولوجيات الغرب وفلسفته وتصوراته، ونظامه للحياة، ونظرته إلى الدين والدولة، وإلى الله والإنسان والكون والوجود، والقيم والأخلاق، وأنظمته وتقاليده ومؤسساته القائمة على هذه الفلسفة وتلك النظرة الأيديولوجية، فإنّ كل هذه لا تنفع بلادنا، وإنما تضرّها وتؤذيها؛ «ذلك أن شرقنا المسلم ليس «إناءً فارغاً» يَقبل كل ما يُصبّ فيه من طاهر أو نجس، وإنما هو «إناء مملوء» ليس فيه حيّز أو مُتّسع لشيء جديد. إن هذا الشرق المسلم له فلسفةُ حياتِه الخاصة، له «أيديولوجيتُه» الربانية الشاملة، له نظامُ حياتِه الخاصُّ الذي يصحب الإنسان ـ بأحكامه وآدابه ـ من ساعة الميلاد إلى لحظة الوفاة؛ بل مما قبل الميلاد إلى ما بعد الوفاة»[1].

وهكذا، يرى القرضاوي أن النهج الليبرالي قد فشل في بلادنا، ولا غرو في ذلك؛ فإنه بِذرٌ وُضع في غير تربته، وفي مناخ غير ملائم له، فهو مذهب مستورد من أرض غير أرضنا، وقوم غير قومنا، لهم عقيدةٌ غير عقيدتنا، وقِيمٌ غير قيمنا، وتقاليدُ غير تقاليدنا. فالليبرالية من وجهة نظره إنما هي وليدةُ الغرب المسيحي الكنسي، بظروفه وتاريخه ومشكلاته الخاصة به وبأبنائه؛ ذلك لأنها إنما مثّلت ردّة فعل كان الباعث عليها طغيان الكنيسة وتسلُّطها على الرقاب، ومحاربتها للعلم وأهله، وترهيبها للفكر والمفكرين، وكلُّ ذلك باسم الدين. فلما انقلبت الموازين لغير صالح الكنيسة كانت ردّة الفعل الأولى رفض الدين، والإيمان بالعلم بديلاً عنه، واعتبار السيادة للعقل البشري لا للوحي الإلهي، وكانت ردّة الفعل الثانية تمجيد

(1) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة**، مصدر سابق، ص118.

الفرد وتقديس حُرّيته بمختلف صُورها وتعبيراتها (الحرية السياسية، والاقتصادية، والشخصية...)، وكانت ردّة الفعل الثالثة التنادي بالوطنية والقومية باعتبارها الرابطة الأولى، لا الدين الذي ينتسب إلى الكنيسة. وفي هذا الصدد، يشير القرضاوي إلى أنه قد كان للغربيين عُذرهم في الهروب من الحكم الديني إلى الحكم العلماني؛ لِما ذاقوا من وبال حُكم الكهنوت وسلطة الكنيسة، دَعْ أنّ المسيحية ليست تشتمل على شريعةٍ أو نظام للحياة لا مندوحة لمن يؤمن بها عن أن يلتزم به، ولا كذلك الإسلامُ؛ فإنه عقيدة وشريعة ونظام شامل للحياة. وبذا يكون قَبول المجتمع المسلم للعلمانية «يعني اطّراحَ شريعة الله، ورَفْضَ أحكام الله، واتهام هذه الشريعة بأنها لا تصلُح لهذا الزمن، واتخاذ البشر شرائع لأنفسهم من وضع عقولهم... لهذا كانت الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الإلحاد والمُروق من الإسلام، وكان قبول العلمانية أساساً للحكم بدلاً من الشريعة ردّةً صريحة عن دين الأمة الذي رضيه الله لها ورضيته لنفسها، والذي فرض عليها أن تحكُم بما أنزل الله»[1].

ومثلما فشل الحل الليبرالي الديمقراطي في بلادنا، فكذلك كان مصير الاشتراكية الثورية التي كانت مَزيجاً مَشِيجاً من عُنصرَين: القومية العربية والاشتراكية الثورية، على أنّ كِلا الحلّين (الليبرالي الديمقراطي، والاشتراكي الثوري) عند القرضاوي ـ ورغم ما بينهما من تنافُس أو تصارع ـ وجهان لِعُملة واحدة، ويمثّلان تياراً واحداً من المنبع نفسه وإن اختلفت قنواتُه ومَجاريه، وهما متفقان في الأصول مختلفان في الفروع على حدّ تعبير الفقهاء[2]. لقد فشلت

---

(1) المصدر نفسه، ص121 ـ 122.

(2) انظر حول لقاط الالتقاء والافتراق بينهما: المصدر نفسه، ص9، و174 ـ 179.

الاشتراكية الثورية في بلادنا على الصعد كافة: فشلت في تحقيق الوحدة، وفي تحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية والنموّ والتقدم وإشاعة القيم والأخلاق، ناهيك بهزيمتها العسكرية (عام 1967)[1].

وفي هذا الصدد يُنكر القرضاوي وجود أي نَسبٍ بين الإسلام والاشتراكية، مُنبّهاً على أن بعض الناس حاولوا نكران النسب الأوروبي للاشتراكية الثورية، وعملوا جاهدين على إلباسها عِمامةً أو عباءة لتبدو اشتراكية عربية إسلامية، مُتّكئين في ذلك على بعض وجوه التلاقي بين الإسلام والاشتراكية، من مثل «التكافل الاجتماعي»، أو «العدالة الاجتماعية»، أو «التوازن الاقتصادي»، أو «تقريب الفوارق»، أو «مقاومة الفقر»، أو «محاربة الاحتكار»، أو «منع اختصاص طبقة بالمال» التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[2]... وما شابه. من ثَم فقد نادى بعضهم بـ «اشتراكية الإسلام»[3]، وهو ما يرفضه القرضاوي، إذ يرى أنّ وجود بعض نقاط الالتقاء بين الإسلام والاشتراكية لا يعطي أحداً الحقَّ في أنْ يَجعل الاشتراكيةَ إسلاميةً أو يجعل الإسلام اشتراكيًّا؛ وذلك لأسباب عدة تجعل التناقض جوهريًّا بينهما، بخاصةٍ من حيث أساسُ كلٍّ منهما ومصدرُه، ووِجهتُه وغايته، ووسائلُه وأساليبه، وخصائصُه ومميزاته.

وهكذا ينتهي القرضاوي إلى أنّ الانقلاب الكبير الذي تنتظره هذه الأمّة يكمن في إخراجها من التبعية الفكرية والاستلاب الثقافي

---

(1) انظر تفصيل أسباب ذلك الفشل بمختلف مظاهره في: المصدر نفسه، ص265 ـ 344.

(2) سورة الحشر: الآية 7.

(3) وهو عنوان كتاب لمصطفى السباعي.

إلى الاستقلال الحقيقي، ومن التذبذب بين الاتجاهات والأيديولوجيات إلى عقيدةٍ أصيلة متميّزة، لا شرقيةٍ ولا غربية، تتمثّل في الإسلام، وعنده أن الحل الإسلامي «حتماً» هو وحده سبيل الإنقاذ لها، وللبشرية من خلالها، وأن الدور القادم لا للحل الليبرالي ولا للحل الاشتراكي وإنما هو للحل الطبيعي المنطقي «الحتمي»: الحل الإسلامي، ولهذا الحل معالمه وخصائصه وشروطه، كما إنّ ثمة مكاسبَ ومغانمَ كُبرى من ورائه[1].

ج ـ ماهيّة الحل الإسلامي ومعالمه: ليس المقصود بالحل الإسلامي ـ وَفْق القرضاوي ـ ما يتبادر إلى الأذهان من أنه مجرد صورة قاصرة تتمثّل في القوانين والتشريعات الإسلامية فحسب، ولا هو مجرّد قطع يد السارق، أو جَلْد الزاني أو رجمه، أو جلد شارب الخمر، أو القصاص من القتَلة، أو تطبيق أحكام الشريعة في إقامة الحدود فقط. إذ على الرغم من كون هذه الأحكام جُزءاً لا يتجزأ من الحل الإسلامي، فإنّها لا تُمثّل هذا الحلّ كلّه؛ ذلك أنّ الإسلام ليس تشريعاً فقط، وإنما المراد بـ «الحل الإسلامي» أنْ يكون الإسلام هو المُوجِّه والقائد للمجتمع في كل الميادين والمجالات، المادّية منها والمعنوية، وأن تتجه الحياة كلُّها وجهةً إسلامية، وأن تصطبغ بصبغة الإسلام. معناه «أن تكون عقيدةُ المجتمع إسلامية، وشعاراتُه إسلامية، ومفاهيمُه وأفكارُه إسلامية، ومشاعرُه ونزعاتُه إسلامية، وأخلاقُه وتربيتُه إسلامية، وتقاليدُه وآدابُه إسلامية، وأخيراً

---

(1) انظر: يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص175 ـ 180. وانظر في نقد «حتمية» الحل الإسلامي، مبنًى ومعنًى: رضوان السيد، «**الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات (تطبيق الشريعة) وأصولها**»، ضمن: مجموعة من الكتّاب، **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص22 ـ 23.

أن تكون قوانينُه وتشريعاتُه إسلامية. وبعبارة أخرى: الحلّ الإسلامي هو الذي يَبرُز به «المجتمعُ المسلم» إلى حيّز الوجود بكلّ مُقوّماته ودعائمه وبكل خصائصه ومُميزاته»[1] وقسَماته ومَعالمه، إنْ في الناحية الروحية والأخلاقية، أو في الناحية التربوية والثقافية، أو في الناحية الاجتماعية، أو في الناحية المالية والاقتصادية، أو في الناحية العسكرية، أو في الناحية السياسية، أو في الناحية التشريعية[2]. ثم إن للحل الإسلامي عند القرضاوي شروطه التي لا يكون إسلاميّاً حقّاً إلا بمراعاتها وتوافُرها، ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: ضرورة الدولة المسلمة[3]: إنّ الشرط الأول لقيام مجتمع إسلامي تتمثّل فيه مقومات المجتمع المسلم وخصائصه ـ حسبما يرى القرضاوي ـ هو أن يقُوم في رقعة معيّنة من الأرض حُكمٌ إسلامي خالص يقود المجتمع على وَفق هداية الله وتعاليم الإسلام وأحكامه وشريعته ومفاهيمه وأخلاقه، ويرى الناس فيه فضائل الإسلام وقِيمه مُجَسَّدةً في مجتمع. فمن وجهة نظر القرضاوي أنّ الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية هي التي تتولى مهمّة العمل على تكوين المجتمع

---

(1) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، المصدر نفسه، ص47 ـ 48.

(2) ولعل مما يسجل للقرضاوي في المجال التشريعي أنه لا يجد من ضير في أن تُراجَع القوانين المعمول بها حاليّاً لتنقيتها من كل ما يخالف أحكام الشريعة وإقرار ما كان منها متفقاً مع هذه الأحكام، وذلك بصورة مرحلية إلى أن تُطبق الشريعة بشكل كامل. انظر: يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص179 ـ 185، و211 ـ 216، ولمزيد من التفصيل حول معالم الحل الإسلامي، انظر: له، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، 48 ـ 84.

(3) انظر معالم الدولة الإسلامية والأدلة على ضرورة قيامها: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص13 ـ 59، و101 ـ 117.

المسلم المنشود، وهي التي تعيده إلى حظيرة الإسلام وإلى حقيقة الدين، بتنقيته فكريّاً ونفسيّاً وسلوكيّاً من «الأجسام الغريبة» التي طرأت عليه: لوثات العلمانية والقومية والسلبية، وهي التي تقوده من خلال التربية والتثقيف والتشريع نحو الإسلام الحق. ولو لم تَجِئ النصوص مُتظاهرةً على وجوب إقامة الدولة في الإسلام، لَكانت حاجته إلى دولة أمراً لازماً لا يقبل المِراء، وذلك من وجوه عدة:

1) **لحماية عقائد الإسلام وتثبيتها**: لأن «عقيدة الإسلام عقيدةٌ انقلابية شاملة لا ترضى أن تعيش على هامش الحياة، أو ترضى بالمكان الهُون في صدور الناس وعقولهم؛ بل من شأنها أن تسُود الحياةَ كُلَّها، وتُوجّه الأفكار والمفاهيم، والأقوال والأعمال والأخلاق والسلوك، وتصبغ وجه المجتمع كله صبغة الإيمان»[1].

2) **لإقامة شعائر الإسلام وعباداته والإعانة عليها.**

3) **من أجل القيام على تنفيذ التشريعات والقوانين،** التي جاء بها الإسلام لينظم بها جوانبَ الحياة الهامةَ في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وينقلها من مجرد نصوص نظرية إلى واقع تطبيقي، ومن أجل رعاية الحقوق، وحراسة القوانين، وإقامة الحدود وحفظ الأمن. فلا بد من قوة الحديد إلى جانب هداية الكتاب والميزان.

4) **فريضة الجهاد**: وذلك في سبيل حماية دعوة الإسلام وأرضه وتبليغ رسالته إلى العالمِين.

5) **لغرس آداب الإسلام وأخلاقه**: فمن الواجب أن تسير مناهجُ

(1) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص90.

التربية والتعليم، ووسائطُ التثقيف والإعلام، ووسائلُ التوجيه والترفيه جميعُها على وَفق مفاهيم الإسلام وآدابه[1].

على هذا النحو لا يفهم القرضاوي الدولة إلا باعتبارها أداةً لتطبيق الشريعة، بَيد أن الدولة التي يدعو إليها هي الدولة الإسلامية التي تقوم على أساس الإسلام، لا الدولة الدينية. فعنده أن ثمة فرقاً كبيراً بينهما، ومردُّ الخلط بينهما إلى الخلط بين ما هو «إسلامي» وما هو «ديني»؛ فالإسلام كما يشير القرضاوي أوسعُ من كلمة «دين»، ولذا فقد جعل علماء الأصول المسلمون «الدين» إحدى الضرورات السِتّ التي جاءت الشريعة لِحفظها. من ثَم، فمن الخطأ برأيه الظنُّ أن الدولة الإسلامية دولةٌ دينية، فهي دولةٌ مدنية «تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحقّ كل فرد في الرعية أن ينصح لهذا الحاكم، ويأمُره بالمعروف وينهاه عن المنكر؛ بل يعتبر الإسلام هذا واجباً كفائيّاً على المسلمين... إن الحاكم في الإسلام مُقيَّدٌ غيرُ مطلق، فثمة شريعةٌ تحكُمه، وقِيمٌ تُوجّهه، وأحكامٌ تُقيّده، وهي أحكام لم يضعها هو ولا حزبُه أو حاشيتُه»[2]، ومن حق كلّ مسلم، أرجُلاً كان أم امرأة، إذا ما أمَره الحاكم بأمرٍ يُخالف شريعة الله، أنْ يرفُض؛ بل من واجبه أن يفعل ذلك؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، والحاكم في الإسلام ليس وكيل الله، وإنما هو وكيلُ الأمة، فهي التي تختاره،

---

(1) انظر حول أسباب حاجة الإسلام إلى الدولة: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص13 ـ 28.

(2) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص159. وانظر حول أنّ الشورى مُلزِمة لا مُعْلِمة: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ص101 ـ 110.

وهي التي تراقبه، وهي صاحبة الحق في عزله متى رأت منه اعوجاجاً عن الشريعة أو ميلاً عنها أو تجاوُزاً لحُكمٍ من أحكامها.

وللدولة في الإسلام من وجهة نظر القرضاوي سِماتٌ عدة تطبعها، فهي دولةٌ: مَدنيةٌ مرجِعُها الإسلام، عالمية، شرعية دستورية، شورية لا كِسروية، دولةُ هدايةٍ لا جباية، وهي دولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة مبادئ وأخلاق[1].

لكنْ، علامَ يستند إذن مُناوئو الحل الإسلامي من «العلمانيين» الذين يتهمون الإسلاميين بأنهم يدعُون إلى إقامة دولة دينية؟.

يختصر القرضاوي تلك الشبهات في اثنتين رئيستين:

1) **فكرة «الحاكمية»**: التي نادى بها في زمننا أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ومفادها أن الحكم لله وليس لأحد من البشر؛ ذلك أن هذا الكون هو مملكتُه التي ليس لأحد فيها حُكمٌ دُونه ولا معه، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2]. غير أن كثيرين ـ من منظار القرضاوي ـ قد أساؤوا فهم هذه الفكرة، وأدخلوا في مفهومها ما لم يُرده أصحابها. فليس المراد بـ «الحاكمية» تلك التي نادى بها الخوارج حينما اعترضوا على الإمام علي بن أبي طالب في قَبوله فِكرة التحكيم، وقالوا قولتهم الشهيرة: «لا حكم إلا لله»[3]، وردّ عليهم عليٌّ بقوله: إنّ كلمتهم «كلمةُ حقٍّ أُريدَ بها

---

(1) انظر تفصيل ذلك في: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص30 ـ 59.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

(3) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص163.

باطل»[1]. فقد أصبح هذا المعنى «الساذج» للحاكمية في ذمّة التاريخ، وما عاد يوجد أحد يقول به: «أما الحاكمية بالمعنى التشريعي، ومفهومُها: أن الله سبحانه هو المُشرّع لخلقه، وهو الذي يأمُرهم وينهاهم ويُحِلّ لهم ويُحرّم عليهم، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيد قطب؛ بل هو أمر مقرَّرٌ عند المسلمين جميعاً»[2]. ثم إن الحاكمية التي قال بها المودودي وقطب وجعلاها لله وحده، ليس المقصود بها ـ وفق القرضاوي ـ أنّ الله هو الذي يُولّي الأمراء ليحكُموا باسمه، وإنما المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب[3]، أمّا سندُ السلطة السياسية فمرجعُه إلى الأمة التي هي صاحبة الحق في اختيار حُكامها ومُراقبتهم ومحاسبتهم؛ بل وعزلهم، وهو ما أشار إليه المودودي وسيد قطب في مواضعَ عدةٍ من كُتبهم، على نحو ما يلحظ القرضاوي، معتبراً أن الحاكمية التشريعية التي يجب أن تكون لله وحده دون أن يشاركه فيها أحد من خلقه، هي الحاكمية «المطلقة» و «العليا» التي لا يقيّدها شيء. على أنّ هذه الحاكمية لا تنفي أن يكون للبشر قَدْرٌ من التشريع أَذِن به الله لهم، وإنما تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله: «ومن ثم، يستطيع المسلمون أن يُشرّعوا لأنفسهم في مناطقَ واسعةٍ من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غيرَ مُقيَّدين إلا بمقاصد الشريعة الكُلية

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) الواقع أن القرضاوي هنا يتمحّل الأعذار لأبي الأعلى وسيد قطب، فقد نصّ كِلا الرجُلين على أن التشريع ليس إلا ناحية من النواحي التي تطالها الحاكمية الإلهية كما مرّ معنا في أثناء الكلام على فكر كُلٍّ منهما.

وقواعدها العامة... والأستاذ المودودي ـ وهو أشهرُ مَن نادى بالحاكمية وتشدَّد فيها ـ قد جعل للناس مُتّسعاً في التشريع في ما وراء القطعيات»[1].

2) **ما يُنسب إلى بعض الخلفاء:** من كلمات توحي بأنهم يحكُمون بحقٍّ إلهي وأنهم وكلاءُ عن الله في حُكم الناس، وأبرزُها كلمة الخليفة الثالث عثمانَ بنِ عفان التي قالها حين طلب منه الثائرون عليه اعتزال الخلافة، فأجابهم: «لا والله، إني لن أنزِعَ رداءً سَرْبَلَنِيهِ الله»[2]. وفي هذا المجال، يَقطع القرضاوي بأنّ عثمان لم يزعُم يوماً أنه يحكُم بحقٍّ إلهي، وليس في سيرته ولا في أقواله ما يعضُد دعوى أنه كان يحكُم باسم السماء، وإنما رُوي عنه أنه كان يقول «أمري لأمركم تبَعٌ»[3]. وأما كلمة: «قميصٌ سربلنيه الله لا أخلعُه»، فللعلماء طرقٌ في تأويلها: فمنهم من يرى أنّ عثمان إنما قال ذلك امتثالاً لوصية النبي عليه الصلاة والسلام له، إذ قال له: «**إنّ الله لعلّه يُقمّصُك قميصاً، فإنْ أرادك أحدٌ على خلعِه، فلا تَخْلَعْهُ** (ثلاث مرّات)»[4]، ومنهم من رأى أنه إنما صَبَا من وراء كلمته إلى أنْ لا تصبح الخلافة ألعوبةً في أيدي الطائشين والمتعجّلين ممن تُحرّكهم قُوًى خفيةٌ تستغلّ حماستهم

(1) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص168. ولمزيد من التفصيل في تفنيد القرضاوي لهذه الشبهة، انظر: له، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص59 ـ 65؛ وله أيضاً، **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص16 ـ 19.

(2) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص162.

(3) المصدر نفسه، ص169.

(4) رواه أحمد والترمذي وحسّنه وابنُ ماجة. (المصدر نفسه).

واندفاعهم على حينِ غفلةٍ منهم، ومن المعلوم أنّ الذين طالبوه بالتخلّي عن منصبه لم يكونوا من أهل الحَلّ والعَقد حتى يَنزِل على رأيهم ويُسلّم لهم، وممّا يؤيّد ذلك ما ذكره الطبري وابنُ كثير وغيرهما من أنه «أبى أنْ يَنزع قميصاً قَمَّصَهُ الله إياه ويترُك أمّة محمدٍ يعدُو بعضُها على بعض، ويُولّي «السفهاءُ والغوغاء» مَن يختارونه هم، فيقع الهَرْجُ ويفسُد الأمر»[1]، ثم «هل يمكن أن تُحمَل مقولة ذلك الشهيد العظيم بأنها احتماء بالحق الإلهي لفرض السلطان على الناس؟ وهل يُقبَل عقلاً أن يتمسّك حاكمٌ بالتفويض الإلهي - كما يصوّرونه - ثم يقدّم نفسه إلى الشهادة راضياً مرضيّاً؟!»[2] كما يقول فهمي هويدي.

ثانياً: الاستمداد من مصادر الإسلام: ومن منابعه الصافية: كتاب الله وسُنّة رسوله (ص) الصحيحة الثابتة. فما مِن حَلٍّ يستحقُّ شرف الانتساب إلى الإسلام ما لم يكن مصدرُه الإسلام الخالص، لا الليبرالية ولا الرأسمالية، ولا الماركسية ولا المادّية، ولا الديمقراطية ولا الديكتاتورية، ولا غيرها من مذاهب البشر. فالحل الإسلامي على نحو ما يقطع القرضاوي «يُطوِّعُ كل الأوضاع وكل الأنظمة لأحكام الله، وليس هو الذي يُطوِّع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته. فالإسلام يعلو ولا يُعلى، ويقود ولا يُقاد، ويُوجّه ولا يتوجّه؛ لأنه كلمة الله، وكلمة الله هي العليا»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص170.

(2) المصدر نفسه. ولمزيد بيانٍ في تفنيد هذه الشبهة، انظر: له أيضاً، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص68 - 70.

(3) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص96.

بَيْدَ أنّ القرضاوي في الآن عينِه لا يدعو إلى العزلة ولا إلى إغلاق جميع النوافذ على المجتمع المسلم، ولا إلى تحريم كل اقتباس من أيّ حضارة؛ بل يؤكّد أن على المسلمين اقتباس ما أمكنهم من العلوم المادية والتطبيقية، ليكونوا في مركز الأقوى دائماً. إذ إن تحصيل هذه العلوم من فروض الكفاية، كما إنّ واجبَي السيادة الإسلامية والجهاد لا يَتِمّان إلا بها، ومعلوم أنّ «ما لا يَتِمُّ الواجب إلا به فهو واجب» كما يقول علماء الأصول. وفي هذا الصدد ينبري القرضاوي لتفنيد بعض الشبهات التي يسُوقها فريق من المسلمين «المتشرّدين» الذين يرفضون أي اقتباس بدعوى أنه إحداثٌ في أمر الدين و«مَن أحدَث في أمرنا ما ليس منه فهو رَدٌّ»[1]، مُبيّناً أن المقصود بكلمة «أمرنا» في هذا الحديث إنما هو أمرُ الدين من العقائد والعبادات والتكاليف، فهذا أمرٌ توقيفي لا توفيقي، وهو ما صرّحت به بعض روايات الحديث الأخرى التي وردت بلفظ «مَن أحدث في ديننا»، «أمّا أمور الحياة والمعاملات بين الناس، أفراداً ودُولاً، حُكاماً ومحكومين، فالأصل فيها الإباحة، إلا ما مَنَع منه الشارع بنصٍّ ثابت صريح. ولهذا اتسع باب السياسة الشرعية أمام أولي الأمر من المسلمين، الذين عِلموا أنّ من هدي الرسول وخلفائه الراشدين أنّ السياسة الشرعية كلُّ ما يُقرّب المجتمع من الصلاح ويُبعده عن الفساد، وإن لم يَجِئ به نص... وهذا ما جعل ابن عقيل ـ وأقرّه ابن القيّم وغيره ـ يقرّر أن «السياسة ما لم يُخالف الشرع، لا ما نطق به الشارع»»[2]. بل إن القرضاوي يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يَنزِعُ إلى القول بـ «إسلامية» المُقتبَسات من غير المسلمين؛ بتعلّة أنها اقتُبست باسم الإسلام ووَفْقاً لقواعده، ولذا فإنها باندماجها في

---

(1) متفق عليه، (المصدر نفسه، ص103).

(2) المصدر نفسه، ص103 ـ 104.

النظام الإسلامي تفقد جنسيّتها الأولى وتتصبّغ بصبغة الإسلام وطابعه: «فلا يظُنَّ ظانٌّ أننا ندعو إلى الجمود، أو نؤيد التقليد وإغلاق باب الاجتهاد على أهله، كلا؛ فإن الحل الإسلامي لمشكلات العصر لا يتأتى إلا إذا فُتح باب الاجتهاد لكل قادرٍ عليه، ووُجد المجتهدون الأُصلاء الذين يُحْسِنُون فهم نصوص الشريعة ومقاصدها، وأصولها وقواعدها، وتطبيق أحداث العصر عليها، دون تعصّب لرأي قديم أو عبودية لفكر جديد»[1].

ثالثاً: حلّ متكامل لا يقبل التجزئة: فمن الواجب أن يُؤخذ الحلُّ الإسلامي بكامله، لأنه حلٌّ مترابط الأجزاء، بحيث إنّ أي إهمالٍ لبعضه أو ترقيعٍ فيه يؤثّر في بقية الأجزاء، من ثَم تحذيرُ القرآن من أخذ بعض أحكامِ الله دون بعض، وتقريعه بني إسرائيل على ذلك: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[2]، وقال سبحانه مُخاطِباً رسولَه (ص): ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾[3]. لذا، فلا معدى برأي القرضاوي، عن أخذ الإسلام كلّه، بعقائده وتصوراته، ونُظمه وتشريعاته، وشعائره وعباداته، وأخلاقه وقيمه وآدابه وتقاليده؛ وذلك لأن النصوص الشرعية نفسها تفرض ذلك، ولأنّ من طبيعة المنهج الإسلامي أنه وحدةٌ غيرُ قابلة للتجزئة ولا للفَصْمِ أو البَتْر، ولأنّ طبيعة

---

(1) المصدر نفسه، ص104. وحول جواز الاقتباس من غيرنا، انظر: له، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص8 ـ 9؛ وله، **في فقه الأولويات**، مصدر سابق، 75 ـ 76؛ وله أيضاً، **أولويات الحركة الإسلامية**، مصدر سابق، ص127 ـ 134؛ وله كذلك، **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص31 ـ 40، و214 ـ 227.

(2) سورة البقرة: الآية 85.

(3) سورة المائدة: الآيتان49 ـ 50.

الحياة البشرية ذاتها مُتشابكةٌ متداخلة ليس يمكن الفصل بين أجزائها ونواحيها، فلا يُصلحها إلا منهجٌ متكامل ينظُر إليها بحسبانها كُلاً متماسكاً، وهذا هو منهج الإسلام الذي لا يفصل الدولة عن الدين، ولا الاقتصاد عن الأخلاق، ولا الوازع القانوني عن وازع الضمير.

وفضلاً عن هذه الشروط التي لا يكون الحل الإسلاميّ إسلاميّاً إلا بتوافرها، ثمة جملة شروط أخرى يسوقها القرضاوي، منها: ضرورة أن يكُون الإسلام نفسُه هو الغاية والمُرام، بحيث تكون كل الأنظمة والمناهج والوسائل والإمكانات مجنّدةً لخدمته، ومنها أن يُؤخذ ذلك الحلّ تحت عنوان الإسلام؛ لأننا مُتعبَّدون بأحكام هذا الدين، فلا بدّ من أن نشعر في كل أمرٍ نُنفّذه بأننا نعمل بهدي الله ونُحكّم دينه، مُعتزّين بهذا المنهج الإلهي الذي أكرمنا الله به، ولذا لا يصحّ برأي القرضاوي أن نضع للنظام الإسلامي عناوينَ غيرَ إسلامية من مثل الاشتراكية والديمقراطية... إلخ، حتى لو كانت تلك التعاليم والشرائع تُوافق تعاليم الإسلام وشرائعه، ناهيك بأنّ في ذلك مخاطرَ ومحاذير عدة[1].

د ـ مكاسب الحلّ الإسلامي: إن لنا من وراء الحل الإسلامي على نحو ما يرى القرضاوي مكاسبَ كثيرةً يمكن أنْ نَجتنيَها، فليس صحيحاً ما يتصوّره بعض «السُذّج» من أنْ لا ثمرة للحل الإسلامي ولا كسب من ورائه إلا في الدار الآخرة، وأننا إنما نريد الإسلام لننجُوَ من عذاب النار ونحظى بدخول الجنة. فلا ريب بحسب القرضاوي في أنّ الفلاح في الآخرة فوز عظيم، لكن على الرغم من

(1) انظر بيان تلك المخاطر في: يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص115 ـ 118. وحول تفصيل الشروط التي لا يكون الحل الإسلامي إسلامياً إلا بها، انظر: المصدر نفسه، ص87 ـ 120.

ذلك فقد اقتضت حكمة الله أن ينُوط بهذا الدين كذلك خيرَ هذه الدنيا وأمنها وسعادة الناس فيها، فُرادى وجماعات، وضَمِنَ لِمن آمن به واتّبعه على الوجه المَرضيّ حياةً طيبة وعصمةً من الشقاء والضلال، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[1]، ومِثلُ ذلك قولُه سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[2]، وغيرها من الآيات المتظاهرة على تأكيد هذا المعنى. ومن أبرز تلك المكاسب والمزايا والثمرات المادّية والمعنوية التي سنفوز بها إذا ما اعتمدنا الحل الإسلامي: تحقيقُ إيماننا ووجودنا الإسلامي، وإقامةُ التوازن في حياتنا، الفردية والاجتماعية، وعلاجُ المشكلات من جذورها، وتكوينُ الإنسان الصالح، وتحقيق الاستقرار والطمأنينة في حياة الأمة، وحِفظ وحدتها والإخاء بين أبنائها وجمع كلمتها، وتجديد روح الحياة والقوة فيها، وتحقيق الأصالة والاستقلال لها... فلِمَ لا نجرّب هذا الحلّ وندع له الفرصة ليحكُم ويسُود ويقود، ونرى النتائج، سيما وأنه قد جُرّب من قبل فأتى بأفضل النتائج؟! يتساءل القرضاوي[3].

هـ ـ السبيل إلى تحقيق الحل الإسلامي: والمراد بالحل الإسلامي من منظار القرضاوي، هو قيام مجتمع إسلامي خالص ومتكامل، مُلْمِعاً إلى أنّ ثمة مسالكَ وطرائقَ شتّى في سبيل تحقيق هذا المجتمع المرام، والانتقالِ به من عالم الأحلام والأمانيّ إلى عالم الحقائق والواقع، ومنها ما يلي:

---

(1) سورة طه: الآية 123.

(2) سورة النحل: الآية 97.

(3) انظر تفصيل هذه المكاسب والثمرات في: يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص123 ـ 180.

- **المسلك الأول: سبيل القرارات الحكومية**: يَخال بعض الناس أنّ المجتمع الإسلامي يتحقق بمجرد أن يصدر حاكمٌ مُعيّن قراراتٍ أو مراسيمَ أو أوامرَ باتخاذ الإسلام أساساً للحياة، وتشكيل لِجانٍ مهمتُها تغيير القوانين الوضعية للدولة بما يتفق والشريعةَ الإسلامية، وإن لم يكن لهذا الحاكم أعوان ومساعدون يؤمنون بفكرته ومخلصون لتنفيذها، أو قاعدةٌ شعبية صلبة تكون من ورائه بمثابة عُصبةٍ تعضُده وتشدّ أزره. غير أن إقامة المجتمع الإسلامي كما يرى القرضاوي أمرٌ أكبر من ذلك وأعمق، وإنْ كان بوُسع الحاكم المخلص أن يُزيل كثيراً من المفاسد وأن يُحقّق كثيراً من المصالح. فهؤلاء الذين يظنون أن بإمكان القرارات الحكومية وحدها تغيير المجتمعات الإنسانية هم قوم ذوُو نوايا حسنةٍ برأي القرضاوي، ولكنْ عزبت عنهم حقائقُ مهمة في هذا الصدد، وهي:

أ) **مدلول «مجتمع إسلامي»**: لا ينفك القرضاوي يشدّد على أن المقصود بـ «المجتمع الإسلامي» هو ذلك المجتمع الذي تُوجّهه عقائدُ الإسلام وتحكُمه شرائعُه، وتقوده مفاهيمُه، وتسُوده أخلاقه، وتسيطر عليه تقاليده، وكل شيء فيه يصطبغ بصبغة الإسلام: إنه المجتمع الذي تسري روح الإسلام في مختلف جنباته، فهو مجتمعُ عقيدةٍ وفكرة، ودعوةٍ ورسالة، وليس ذلك المجتمع الذي ينُصّ دستوره على «أن دين دولته هو الإسلام»، ثم يسير كل شيء له أهمية في الدولة بعيداً عن الإسلام، وليس هو الذي يُعطّلُ دواوينه ووزارته ومصالحه أيام الجُمع... وليس هو الذي يضع قوانينَ شرعيةً إسلامية، أو يُعدّل قوانينه بما يتلاءم مع الشريعة الإسلامية، ثم يدع الحياة الاجتماعية والفكرية

والسلوكية تمضي في غير اتجاه الإسلام»[1].

ب) **مدى التخريب الذي أحدثه الاستعمار في بلاد الإسلام**: لا في الناحية المادية والاقتصادية فحسب؛ بل أيضاً التخريب في العقول والضمائر والحياة الروحية والاجتماعية. فقد استطاع الاستعمار أن يُغيّر في بلادنا القوانين والتقاليد والقيم والمفاهيم... إلخ، كما نجح في تربية أجيال تؤمن بمفاهيمه وقيمه وتقاليده وتعيشها بالفعل. بيد أن القرضاوي يُقرّ بأنّ الفساد العريض في بلادنا ليس يَرجِع كُلُّه إلى الاستعمار؛ بل ثمة فسادٌ آخرُ خلّفته عصورُ الانحطاط الأخيرة في بلاد الإسلام، ويتمثّل في الإيمان بالخرافات والأوهام من الناحية العقلية، ورفض الاجتهاد والتجديد في الناحية التشريعية والفقهية، وشُيوع الروح الجبرية والسلبية من الناحية الخُلقية، والتزام التزمُّت والتشدّد والتضييق في الناحية الاجتماعية، وانتشار البدع والغُلوّ والتحريف في ما خصَّ أمور العبادات[2].

ج) **مدى قدرة الحاكم على تغيير المجتمع**: فقد أثبت ابن خلدون أنه لا بدّ للملك من عصبية تعضُده وتحميه، ومن دونها لن يستطيع الوصول إلى الحكم، بله أن يُحافظ عليه، وهو ما يشهد له استقراء التاريخ وقراءة الواقع. ثم إن ثمة أمراً آخرَ لا يقلّ أهميةً هو مدى إرادة حُكام المسلمين الحاليين لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي وتطبيق أحكام الإسلام، فإنه أمرٌ مَظِنّةُ شك؛ ذلك أنه لئن كان

---

(1) المصدر نفسه، ص184 ـ 185.

(2) انظر: يوسف القرضاوي: **في فقه الأولويات**، مصدر سابق، ص228 ـ 229.

فيهم من يصلّي ويصوم ويحجّ..، فإنهم لا يذهبون في التديُّن إلى ما هو أبعد من ذلك. وحتى لو توافرت لديهم الإرادة الصادقة في ذلك، فلا ريب في أن قيام مجتمعٍ إسلامي حقيقي يشكل خطورة كبرى بالنسبة إلى القوى العالمية، وهذا ما يجعل مهمة أي حاكم مسلم يحتضن فكرة الإسلام مهمةً صعبة جدّاً؛ لِما سيواجهه من مؤامرات عالمية لن تَنِي تعمل جاهدةً على الحُؤول دون ذلك(1).

- **المسلك الثاني: سبيل الانقلابات العسكرية**: وعلى الرغم من أنّ لهذا الرأي بريقاً كبيراً، فإنّ القرضاوي يرى أنه يُسقط من اعتباره أموراً عدة بالغة الأهمية: منها أن السيطرة على السلطة بالقوة ليس يعني النجاح في تطبيق المبادئ التي قام الانقلاب في سبيل تحقيقها، ومنها أنّ تغيير المنكر باليد ـ أي بالقوة المادّية ـ إنما شُرع في الأصل وجوباً لكل ذي سلطان يملك القدرة على التغيير، ولكنْ شريطة ألّا يترتب على إزالة المنكر منكرٌ أكبرُ منه، وذلك بناءً على القاعدة الشرعية المقرَّرة: «ارتكاب أخفِّ الضررَيْنِ وتفويت أدنى المَصلحتَيْن»، ومثلُها: «درءُ المفاسد مُقدَّمٌ على جَلْب المصالح»، ومنها أن هذا الرأي يَذهل عن الأضرار والأخطار التي تترتب عادةً على إعداد قوة شعبية عسكرية مسلّحة، دع استخدامها في سبيل الوصول إلى السلطة والحكم (الخروج على القانون، واللّجوء إلى السرّيّة، والاستعجال قبل النضوج...).

ثم مَن قال إن الحل العسكري هو الطريق الوحيد لإزالة

---

(1) انظر تفصيل هذا المسلك وتفنيده في: يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مصدر سابق، ص183 ـ 193.

الاستبداد وفرض الحرية المفقودة؟! إن الاستبداد من منظور القرضاوي لم يكن ولن يكون طريقاً للحرية؛ بل إن القوة العسكرية غالباً ما تكون هي التي تخنق الحرية، كما دلّت التجارب. ناهيك بأنه لا يُؤمَن إذا ما نجح الانقلاب العسكري في تسلُّم زمام الحكم أن يطيح به انقلاب آخر، وهذا يعني أن تعيش الأمة في بلبلة وفوضى، وهو ما لا يقرّه الإسلام.

- **المسلك الثالث: سبيل الوعظ والإرشاد**: لا يُماري القرضاوي في أنّ للوعظ والإرشاد أهمّيته في الدعوة إلى الله، إلّا أنّ هذه الوسيلة برأيه غيرُ كافية وحدها لتحقيق ذلك الهدف الضخم المُرام: إقامة المجتمع المسلم؛ وذلك لأسباب عدة، أبرزها أنّ تأثيرها محصور في رُوّاد المساجد وأشباههم من المُتديّنين المُقصّرين أو الغافلين عن الله فحسب، وأن تأثير الواعظ الناجح محدودٌ من حيث الزمان، مضافاً إلى محدوديته المكانية ومن حيث النوعية، وأن المَقصِد من وراء وسيلة الوعظ والإرشاد هو التأثير في الأفراد فحسب، وأمّا تغيير المجتمعات بتبديل مفاهيمها وقوانينها وقيمها وتقاليدها، فهذا أمرٌ فوق طاقة الواعظين.
- **المسلك الرابع: سبيل الخدمات الاجتماعية**: وهو مسلك قريب من المسلك السابق، فالواعظ يُحسن إلى الناس بالكلمة الطيبة والنصيحة الثمينة، وفاعل الخيرُ يُحسن إليهم بالخدمة الاجتماعية، ولذا فإن القرضاوي لا يرى فيه المسلك الكفيل بتحقيق الحل الإسلامي المنشود[1].

وهكذا يخلص القرضاوي إلى أنّ تحقيق ذلك الهدف الجليل

---

(1) انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص214 ـ 223.

«الذي يتمثّل في بناء مجتمع إسلامي سليم وقيام حُكم إسلامي رشيد، واستئناف حياة إسلامية صحيحة، لا يمكن أن يتم بالقرارات الحكومية الآلية، ولا بالانقلابات العسكرية الثورية، ولا بالوعظ والإرشاد وحده ولا بالخدمات الاجتماعية الجزئية. إن الحل الإسلامي المنشود لا بدّ من أن تسبقه «حركة إسلامية» واعية شاملة، تُمهِّد له، وتدعو إليه، وتُعِدّ له رجاله وأنصاره»[1].

ولا يفوت القرضاوي في هذا الميدان تفنيدُ بعض الشبهات التي تُثار حول الحل الإسلامي، من مثل أنه حلٌّ يعتمد على الدين، على حين أننا في عصر العلم لا الدين، وقد أدى الدين دوره وانتهت مهمته، وما عاد له من مكان في الحياة الحديثة. وفي هذا السياق، يشدّد القرضاوي على أنّ القول إن الدين يُعادي العلم أمرٌ غيرُ صحيح؛ لأن الدين الذي عادى العلم وأذاق أهله ألوان العذاب إنما هو دينُ الكنيسة الغربية التي حجرتْ على الفكر وتبنّت نظرياتٍ في العلم قديمةً باطلة أضفت عليها القداسة، وحاربتْ كُلّ مَن خالفها في ذلك، وأمّا الإسلام فإنه دِينٌ قام منذ انبلاج صُبحِه على احترام العقل والدعوة إلى إعماله والتأمُّل والتفكُّر والتدبّر في الأنفس والآفاق وفي ملكوت السماوات والأرض، كما على رفضِ كل دعوى لا تستند إلى برهان والإنكار على التقليد والتبعية واتباع الظنون والأهواء، مُشِيداً بالعلم وأهله، ومُقدِّماً العلمَ على العبادة؛ بل إنّ الإسلام يجعل طلب العلم ـ دينيّاً كان أم دنيويّاً ـ فَرْضَ كفايةٍ على الأمة باعتباره عبادةً وجهاداً في سبيل الله، ولا أدلّ على ذلك ممّا عرفته الحضارة الإسلامية من إجلالٍ للعلم والعلماء[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص224.

(2) حول تفنيد دعوى التعارض بين العلم والدين، انظر: القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص11 ـ 66.

و ـ خصائص الشريعة: من أبرز الشبهات التي يسُوقها بعض مُعارضي الحلّ الإسلامي ـ كما يلحظ القرضاوي ـ أنّ الشريعة الإسلامية جامدةٌ لا تقبل التطور، وأحكامها لا تَلِين لتغيُّر الزمان ولا لتبدُّل المكان ولا لتقلّب الظروف والأحوال[1]، وبهذا يبرّرون التشريعات الوضعية والتوجهات اللّادينية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والإعلام والتعليم وسائر شؤون الحياة العامة، وهو ما فعله مصطفى أتاتورك، إذ أصدر «القانون المدني» الذي حلّ مكان القوانين الإسلامية التي كانت تُصدرها «مجلة الأحكام العدلية»، وكانت تَعِلّتُه في ذلك أنّ القوانين الشرعية تقوم على أساس ديني، والدين ثابت لا يتغير، على حين أنّ الحياة دائبةُ التحوُّل والتبدّل، ولذا ينبغي أن يبقى الدين مجردَ علاقةٍ وِجدانية بين المرء وربّه وأن لا تكون له علاقةٌ بأمور المجتمع والدولة ممّا شأنُه التغيرُ والتطوُّر. وعند القرضاوي أن هذا التبرير غير صحيح لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية العلمية ولا باستقراء التاريخ والواقع؛ لافتراضه أنّ أحكام الدين كلَّها ثابتةٌ لا مندوحة فيها لتغيُّر أو تطور، وأنّ الحياة كلها دائمة التغير والتحول، وكِلا الافتراضين يُجانب الحق والصواب كما يقطع القرضاوي. فليس صحيحاً أن أحكام الدين جميعها ثابتةٌ وغيرُ قابلة لأنْ يطالها الاجتهاد؛ فإنّ منها ما يتعلق بالعقائد وهذه حقائقُ ثابتةٌ لا تتغير، ومنها ما يتعلق بالعبادات، وهذه في أُسسها العامة ثابتةٌ مع أنّ الاجتهاد يطالُها في كثير من تفاصيلها، ومنها ما يتعلق بالقِيم الخلقية وهذه في مجموعها تتميز بالثبات كذلك. أما نُظم الحياة المختلفة، من مثل نظام الأسرة

---

(1) لمزيد من التفصيل في تفنيد تهمة جمود الشريعة، انظر: المصدر نفسه، ص188 ـ 200؛ وله، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص7 ـ 9؛ وله أيضاً، **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص117 ـ 121.

والمواريث، ونظام المعاملات المالية، ونظام الجرائم والعقوبات، والأنظمة الدستورية والدولية والإدارية... إلخ، فهي ذات مستويين من منظور القرضاوي:

1 - **مستوى الثبات والديمومة**: مِن كلّ ما له مساسٌ بالأسس والمبادئ والأحكام التي لها صفة العموم، وهو ما جاءت به النصوص القطعيةُ الثبوتِ والدَلالة، والتي لا تختلف فيها الأفهام ولا تتعدّد الاجتهادات ولا يؤثّر فيها تغيُّر الزمان والمكان والأحوال.

2 - **مُستوًى يُمثّل المرونة والتغير**: وهو ما يتعلق بتفصيل الأحكام، وبخاصة ما يتصل منها بالكيفيات والإجراءات، التي قلّما تأتي فيها نصوصٌ قطعية؛ بل هي متروكة للاجتهاد. فمن أبرز الخصائص التي يتميز بها الفقه الإسلامي أنه يجمع بين الثبات والمرونة في آنٍ معاً، وذلك في تناسُق مُحكَم وتوازُن فريد. فلا هو يتحرّف إلى فئة القائلين بالثبات المطلق الذين يجمّدون الحياة والإنسان، ولا هو يجنح إلى القول بالتغير المطلق الذي يَنزع إليه بعض الذين لا يعرفون لِقيمةٍ ولا لمبدإ ثباتاً أو خلوداً، وإنما هو وسطٌ عَدْلٌ بين هؤلاء وأولئك. فالأصول الكُلية ثابتةٌ دائمة، حالُها في ذلك حالُ القوانين الكونية الخالدة التي بثباتها إمساكٌ للسماوات والأرض أنْ تزُولا أو تضطربا، وأمّا الفروع الجزئية فهي مَرِنةٌ ومتغيرة وقابلة للتطور والتبدّل بتبدّل الزمان والمكان والحال، «وهكذا كان في الفقه الإسلامي منطقةٌ مُغلَقة لا يدخُلها التغيير أو التطوير، وهي منطقة «الأحكام القطعية» وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، ومنطقةٌ مفتوحة هي منطقة «الأحكام الظنّية» ثبوتاً أو دَلالة، وهي معظم أحكام الفقه،

وهي مجال الاجتهاد ومعترك الأفهام، ومنها ينطلق الفقه إلى الحركة والتطور والتجديد»[1].

وفي هذا المجال يسوق القرضاوي بعض أسباب المرونة في الشريعة الإسلامية[2]، ومنها ما يلي:

أ ـ أنّ الشارع الحكيم لم ينُصَّ على كل شيء، وإنما ترك منطقةً واسعة ـ منطقة العفو ـ خاليةً من أي نص مُلزِم، وذلك بغية التيسير والتوسعة على الناس ورحمةً بهم.

ب ـ أن معظم النصوص جاءت بمبادئ عامةٍ وأحكام كُلّية، دون أن تتعرّض للتفصيلات والجزئيات، اللّهم إلّا ما لا يتغير كثيراً بتغير المكان والزمان من مثل أمور العبادات، والزواج والطلاق والميراث، وما شابه، وأمّا ما عدا ذلك فقد اكتفت فيه الشريعة بالتعميم والإجمال.

ج ـ أن النصوص التي جاءت في أحكام جزئية قد صيغت صيغةً مُعجِزة، بحيث تتّسع لتعدُّد المَدارك والأفهام والتفسيرات ما بين متشدّد ومترخّص، وآخِذٍ بظاهر النصّ وحرفيّته، وآخِذٍ برُوحِه وفحواه ومرماه البعيد.

د ـ أنّ بالوُسع ملء منطقة الفراغ التشريعي (العفو) بوسائلَ مُتعدّدةٍ يختلف أهل الاجتهاد في اعتمادها وتقدير مدى وجاهة الأخذ بها، فمنهم المُوسِّع ومنهم المُضيّق، وهنا يأتي دور القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح ومُراعاة

---

(1) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص73؛ وانظر: له، **في فقه الأولويات**، مصدر سابق، 75 ـ 76، و93 ـ 98.

(2) انظر حول مدلول «الشريعة»: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص28.

العُرف، أو الاستصحاب، وغيرها من أدلّة ما لا نصّ فيه.

هـ ـ تقرير مبدإ تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والحال والعُرف. وقد تقرّر هذا المبدأ منذ عهد الصحابة، على نحو ما يظهر من فعل عُمر في موقفه من المُؤلّفة قلوبُهم، ومسألة قِسمة الأرض المفتوحة، وطلاق الثلاث، وما إلى ذلك؛ بل إنه مبدأٌ قرّره النبي عليه الصلاة والسلام، كما في ترخيصه لرجُلٍ في القُبلة وهو صائمٌ ومنعِه رجلاً آخرَ منها: أمّا الأول فلأنه كان شيخاً لا يُخشى عليه من أن تجُرّه القُبلة إلى ما وراءها، وأمّا الثاني فلأنه كان شابّاً يُخاف عليه من ذلك.

و ـ تقرير مبدإ مراعاة الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية وإسقاط الحُكم أو تخفيفه، وذلك تيسيراً على الناس ومُراعاةً لضعفهم أمام الضرورات القاهرة، ولذا فقد قرّر الفقهاء أنّ «الضرورات تُبيح المحظورات» وأن «الحاجة تَنزِلُ منزلة الضرورة»، بِقيد أنّ «الضرورة تُقدَّرُ بقدرها»[1].

من ثَم يؤكد القرضاوي أنّ الإسلام بريء من تهمة الجمود التي يرميه بها خصومُه إذا ما أريد بالجمود الوقوفُ في وجه التطور العلمي والصناعي والرُقيّ المادّي، وإغلاقُ باب الاجتهاد في الفقه، والجمودُ على أقوال المتأخرين من الفقهاء الذين لم يُدركوا ما أدركنا ولا رأوا ما رأينا. فالإسلام يدعو إلى العلم وإلى الاجتهاد، إذ إنه واجه في فجره وفي عصر فتوحاته الأُولى حضارتَين كُبريَين: حضارة

---

(1) انظر: يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص73 ـ 75؛ وله أيضاً، **كلمات في الوسطية ومعالمها**، مصدر سابق، ص46 ـ 47، و55؛ وله كذلك، **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص29 ـ 30.

الفُرس وحضارة الروم، فلم يقف مغلول اليد ولا مُعطَّل الفكر أمام المشكلات التي طرأت في الحياة الجديدة، وإنما وَجد لكلّ مشكلةٍ حلاً ولكل داءٍ دواءً، وذلك بفضل فِقه الصحابة العميق للإسلام، إذ رأينا فُقهاءَ كِباراً من طراز عمر وعلي وابن مسعود، الذين خَلّفوا لنا سوابقَ تشريعيةً تُعَدُّ مَفخرةً في تاريخ الاجتهاد والتشريع، فها هو ذا عُمر يؤخّر الزكاة في عام الجَدْب إلى العام الذي بعده، ويُوقف حدّ السرقة في عام المجاعة، كما يتوقف في توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين؛ لاعتقاده أنها غيرُ مشمولة بظاهر العموم في قوله تـعـالـى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]، وها هو ذا عمر بن عبد العزيز يتنبّه إلى أنّ التشريع دائبُ التجدُّد والتطور، فيقول: «تحدُث للناس أقضِيةٌ ـ أي أحكام ـ بقَدْر ما أحدَثوا مِن أمور»[2]، وعلى هذا السَّنَن سار الأئمة من بعدُ، فجعَلوا القياسَ واعتبارَ المصلحةِ ورَفْعَ الضرر والاستحسانَ قواعدَ شرعيةً يجبُ مراعاتها عند الإفتاء أو القضاء أو التقنين. كما رأينا الفقه الإسلامي يتّسع لشتى الآراء والاجتهادات في إطار الشريعة السَمحة، فرأيناه يتسع للمتشدّد المُضيِّق مثل ابن عمر، وللمُوسّع المُيسِّر مثل ابن عباس، وللقياسيِّ الذي للرأي مكانتُه في فقهه كأبي حنيفة، وللأثَريّ كأحمد ابن حنبل، ومُعتبِر المصلحة كمالِك..

وهكذا ينتهي القرضاوي إلى أنّ دعاة الحل الإسلامي الأُصلاء لا يرفُضون المذاهب العصرية في الفلسفة أو السياسة، أو الاقتصاد، أو العلم أو الأدب، بصورةٍ كُلية، وإنما يَقبلون منها بإذن شريعتهم

---

(1) سورة الأنفال: الآية41.

(2) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص80.

ما رأوا فيه خيراً لأمّتهم ولمصلحة دينهم أو دنياهم، على قاعدة أنّ «الحِكمة ضالّةُ المؤمن أنّى وجدها فهو أحقُّ الناس بها»[1]، فإذا كان في الديمقراطية جوانبُ إيجابيةٌ في المجال السياسي، من مثل تقوية سُلطة الشعب، وترسيخ دعائم الشورى وحقوق الإنسان، والحُؤول دون استبداد الحكام، وما شابه ذلك، فلا مانعَ شرعيّاً من اقتباس هذا الجزء؛ بل إنّ الشرع يندُب إليه ويُوجبه، ومِثلُ ذلك فكرة الترجيح بأغلبية الأصوات في الأمور المباحة، فهذا لا حرج كذلك في الأخذ به حتى إنْ لم يكن له أصل في فقهنا وتراثنا، فكيف إذا كان له أصل؟! من ثَم نجد فقهاءنا يقولون في قواعدهم: «للأكثر حُكمُ الكُلّ»، ويقولون: «الأكثرية مدارُ الحُكم عند فقدان أي دليل آخر». وهو ما ينطبق على فكرة تقييد مُدّة الرئاسة للإمام بعددٍ من السنوات، وذلك بعد تجارب الأمم التي مُنيتْ باستبداد المُستبدّين الذين أبَوا أن يتنازلوا عن السلطة بعد تمكُّنهم منها إلا بالموت أو الاغتيال أو الانقلاب؛ لذا فقد كان التقييد هو العلاج. ومن وجهة نظر القرضاوي أنّ المتشدّدين الذين يرفُضون ذلك بتعلّة أنه مُخالف لِما جرى عليه المسلمون في عصر الراشدين، يُضيّقون ما وسّع الله، ويَجعلون من السوابق التاريخية دِيناً يُتّبع إلى يوم القيامة، وهو ما يخالف روح الشريعة ومقاصدها. فكلُّ ما في الأمر أنّ الصحابة فعلوا ذلك لأنهم كانوا يرون أنه الأصلح لهم ولزمانهم، وفِعلُهم هذا لا يدلُّ على أنه فرضٌ واجب الاتّباع وأمرٌ لازم لا مندوحة عنه؛ بل إنّ فعل النبي عليه الصلاة والسلام لا يدلّ على أكثرَ من المشروعية، عِلماً أنه جُزءٌ من سُنّته الشريفة: «وما قلناه بالنسبة للديمقراطية وجواز الاقتباس من تجربتها ممّا يُحقّق مصالحنا ولا يُعارض شريعتنا نقوله

(1) المصدر نفسه، ص81.

بالنسبة للاشتراكية وغيرها من المذاهب؛ بل بالنسبة للماركسية ذاتها... وليس معنى خطأ مثل «ماركس» أو «فرويد» أو «دوركايم» أو «دارون» في نظرياتهم الأساسية التي اشتُهروا بها، أنهم لم يقولوا حقّاً قط، وأنّ كل ما قالوه باطلٌ من ألِفه إلى يائه»[1].

ومن التهم التي يُرمى بها الحلُّ الإسلامي أنه حلٌّ رَجْعِيّ يشدّنا بقوة إلى التراث، ويُعادي تقدُّم المجتمع وتحديثه، ويريد الرجوع بالناس إلى الماضي أربعةَ عشرَ قرناً. وفي هذا الصدد يؤكّد القرضاوي أنّ دُعاة الحلّ الإسلامي هم حَربٌ على الرجعية إذا أُريدَ بها ما شاع في عصور الضعف والضَعَة والانحطاط والانمحاق من قيم دخيلة على المجتمع الإسلامي تتمثّل في جبريةٍ مُقعِدة قاتلة تُلقي كلَّ شيء على القضاء والقدر، وسلبيةٍ تترك الأمور تجري على أعِنّتها، واحتقارٍ للحياة، ورِضًى بالدُون والعيش الهُون، وإيمانٍ بالخرافة واتباعٍ للدَجاجِلة المُحتالين أدعياء التقوى... إلخ.

لكنّ القرضاوي في الآن عينِه ينتقد بشدّة دُعاة التقدم الذين يرمون أصحاب الحلّ الإسلامي بأنهم يريدون الرجوع بالناس القَهقرَى إلى عصر الأمويين والعباسيين، مُعتبراً أن هذه الفئة تريد أن تنسلخ من تراثها وتَبْرأ من ماضيها، كأنما لا تاريخ لها، فكل حديثها عن اليوم والغد، كأنّ الزمن ليس فيه «أمس» وكأنْ ليس في اللّغة «فِعلٌ ماضٍ». كما يأخذ على هؤلاء «التقدُّميين» أنهم يجهلون تراثهم، ولا يعرفون عنه إلا قشوراً أو أجزاءً مُتناثرة مُبتسَرة أخذوها في الغالب عن مراجعَ

---

(1) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص85. وحول أن الإسلام يقبل الاقتباس مما لدى الأمم الأخرى ولا يعادي التطور ولا التجديد، انظر: له، **في فقه الأولويات**، مصدر سابق، ص93 ـ 98؛ وله أيضاً، **من فقه الدولة في الإسلام**، مصدر سابق، ص136 ـ 144؛ وله كذلك، **أولويات الحركة الإسلامية**، مصدر سابق، ص108 ـ 113.

استشراقية، أو عن مراجع غير موثّقة، «كما إنّهم قرؤوا عن الغربيين أنهم لم ينهضوا إلا بعد أن تحرّروا من تراثهم، وفكّوا عن رقابهم ربقة الماضي بما فيه من عوائقَ وأغلال، ومن ذلك تحرُّرهم من ربقة الدين وسيطرةِ رجاله الذين باركوا ظُلم الملوك وتسلُّط الإقطاع، وأقاموا محاكم التفتيش لتعذيب العلماء والمُفكرين. وحَسِب هؤلاء أنّ ماضينا كماضيهم، وتراثنا كتراثهم، وأنّ لدينا كنيسةً مثل كنيستهم... وإنّ مِن أظلم الظُلْم أنْ يُؤخذ الإسلام في الشرق بجرائم الكنيسة في الغرب وأنْ يُقاس تاريخُنا على تاريخ القوم هناك»[1].

بَيد أنّ القرضاوي لا يدعو إلى تقديس التراث كله، ولا إلى أخذه بغثّه وسمينه؛ بل يرى أن ثمة مُستويين من التراث: المستوى المعصوم من التراث، ويريد به ما كان قطعيّ الثبوت والدَلالة من الكتاب والسُنّة، ولا مندوحة فيه لاجتهادٍ أو تفسير، فهذا ليس لنا إلا أن نُذعن له ونخضع لحُكمه راضين مُسلّمين. والمستوى الثاني هو المستوى البشري، وهو يمثّل عمل العقل الإنساني في فهم الجانب الإلهي المعصوم من التراث، وفي شرحه وتفسيره والاستنباط منه، كما في تطبيقه وتنفيذه وطرائقهما. من ثَم، فإن الموقف الذي ينبغي اتخاذُه إزاء التراث على نحو ما يرى القرضاوي هو موقف الانتقاء والاختيار، لا بصورة عشوائية، ولا بتحكيم العواطف والانفعالات، وإنما بالاستناد إلى موازينَ علميةٍ وإلى أدلّة من أصول الشرع، وفي ضوء مصالح الأمة وحاجات العصر، وهو ما يشير إليه قول الإمام علي: «**لا تَعرفِ الحقَّ بالرجال، إعْرِفِ الحقّ تَعرفْ أهله**»[2]، ومثلُه قولةُ أبي حنيفة الشهيرة: «هُم رجالٌ ونحن رجال»[3]. فالحكمة ضالّة

---

(1) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص110 ـ 111.

(2) المصدر نفسه، ص116.

المؤمن؛ بل قد تكون الفكرة أو الحكمة من شعر امرئ القيس أو زهير بن أبي سلمى، أو عنترة أو غيره، فلا يمنعنا كون هؤلاء من أهل الجاهلية أن نتمثّل بها، ولذا فقد رأينا علماء أهل السنّة ـ حتى ممن اشتُهروا بنزعتهم السلفيةِ المُتشدّدة من مثل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ـ يستفيدون من تفسير **الكشّاف** للزمخشري وينقلون عنه على الرغم من أنه معتزلي، يقول ابن القيم في هذا الصدد: «وأرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب. وبعضُهم أقرب إلى الصواب وبعضُهم أقرب إلى الخطأ، وأدلّة كُلٍّ منهم وحُججُه إنما تنهض على بطلان خطإ الطائفة الأخرى، لا على بطلان ما أصابوا فيه... وأهلُ السنّة لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء؛ بل هم مع هؤلاء في ما أصابوا فيه، وهم مع أولئك في ما أصابوا فيه»[1].

وفي هذا السياق يرفض القرضاوي دعوة بعض «التقدُّميين» الذين يريدون سلخ الناس عن تاريخهم بتعلّة أنه قديم، واستبداله بالجديد، معتبراً أنه لولا أنّ اللّاحق يُكمل ما بدأه السابق ويَبني على ما أسّسه؛ لَمَا تقدّمت العلوم ولا ارتقى العمران ولا ارتفع صرح الحضارة، إذ إنّ «تقدُّم الزمان وتأخُّره ليست له فضيلة في نفسه؛ لأن الأزمان كلها متساوية، وإنما المُعتبَر الرجالُ الموجودون في ذلك الزمان. فالمُصيب في رأيه ونقلِه ونقدِه لا يضرُّه تأخُّر زمانه الذي أظهره الله فيه، والمُخطئ الفاسدُ الرأيِ الفاسدُ الفهم لا ينفعُه تقدُّم زمانه»[2] كما قال المرتضى الزبيدي. ثم إنّ القِدم والحداثة نسبيان؛ فالحديث لا يبقى حديثاً إلى الأبد، والقديم لم يكن من قبلُ قديماً.

(1) المصدر نفسه، ص115.
(2) المصدر نفسه، ص119 ـ 120.
(3) المصدر نفسه، ص119 ـ 120.

وعند القرضاوي أنه لا حاجة بنا إلى الاعتماد على غيرنا في نهضتنا وتقدُّمنا، فالإسلام يفي بكل حاجاتنا لذلك، وفي هذا السياق يتساءل: «أي شيء يريده المجتمع الحديث المُتقدّم حقّاً ولا يدعُو إليه الإسلام: العلم؟ الحرية؟ المال؟ القوة؟ الصِحّة؟.. إن الإسلام يدعو إلى هذا كُلِّه، ويُقِيم عليه مجتمعه»[1].

ز - **الإسلام ومشكلة الأقلّيات**: من أبرز الشبهات التي يثيرها بعض مُعارضي الحل الإسلامي أنّ في البلاد الإسلامية أقلياتٍ لا تَدين بالإسلام، فكيف يُرغَم هؤلاء على أمرٍ يخالف دينهم، وهو ما يخالف مبدأ الحرية؟!. وفي هذا الباب يرى القرضاوي أنّ هؤلاء الذين يرفضون الحل الإسلامي بدعوى أنه ينافي مبدأ الحرية لغير المسلمين، يتناسَون أمراً أكثر أهمّية، يتمثّل في أن الإعراض عن الشرع الإسلامي من أجل أقلّية يُنافي مبدأ الحرية للمسلمين في العمل بما يُوجبه عليهم دينُهم، وهم أكثرية، وهو ما يخالف منطق الديمقراطية التي تقضي بأنّ حق الأكثرية مُقدَّمٌ على حقّ الأقلية. فلو تمسّكت الأقلية الدينية بأنْ تَنبِذ الأكثريةُ ما تعتقده دِيناً يُعاقِب اللهُ على تركه؛ لَكان معنى ذلك أنْ تَفرِض الأقليةُ ديكتاتوريةً على الأكثرية. هذا على فرض وجود تعارُض بين حق الأكثرية المسلمة وحق الأقلية غير المسلمة، إذ لا تعارض في الواقع بينهما، وذلك لأنّ المسيحي الذي يقبل أن يُحكَم حُكماً علمانيّاً؛ بل لا دينيّاً، لا ضير عليه إذا ما حُكم حُكماً إسلاميّاً؛ بل إنّ «المسيحي الذي يفهم دينه ويحرص عليه حقيقةً، ينبغي أن يُرحّب بحُكم الإسلام؛ لأنه حكم يقوم على

(1) المصدر نفسه، ص143.

الإيمان بالله ورسالات السماء والجزاء في الآخرة. كما يقوم على تثبيت القيم الإيمانية، والمُثل الأخلاقية التي دعا إليها الأنبياء جميعاً، ثم هو يحترم المسيح وأمّه والإنجيل... فكيف يكُون هذا الحكم ـ بطابعه الربّاني الأخلاقي الإنساني ـ مصدر خوفٍ أو إزعاج لصاحب دِين يؤمن بالله ورُسله واليوم الآخر، على حين لا يُزعجه حُكم لادِينيٌّ علماني يحتقر الأديان جميعاً؟!»[1]. ثم إنّ من الخير للمسيحيين أنْ يحكُم المسلمون بحكم الإسلام؛ لأنهم إذ ذاك سيعلمون أنّ عينَ الله الساهرةَ تُراقبهم في كل ما يفعلون، وأمّا رهبةُ الحاكم، فبالوُسع الفرار منها والتحايل عليها في كثير من الأحيان. وفضلاً عن ذلك فإن الحكم الإسلامي لا يُرغم المسيحيين على أمرٍ يخالف دينهم، إذ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[2]، ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[3]، ولذا فقد جاء عن الصحابة في أهل الذمّة: «اترُكوهم وما يَدينون»[4]. وأمّا تسمية الإسلام لليهود والنصارى الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية بِـ«أهل الكتاب» و«أهل الذمة» فذلك ـ على نحو ما يشير القرضاوي ـ تكريماً لهم:

ـ أما «أهل الكتاب»: التي تُطلق على اليهود والنصارى جميعاً وإنْ لم يكونوا يعيشون في دار الإسلام، فذلك للإشارة إلى أنهم في الأصل أصحابُ كتاب سماوي.

(1) المصدر نفسه، ص219.
(2) سورة البقرة: الآية 256.
(3) سورة يونس: الآية 99.
(4) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص220.

ـ وأما «أهل الذمّة»: فذلك للإيماء إلى أنّ لهم ذِمّة الله ورسوله، أي عهد الله ورسوله، فلا يُؤذَون ولا يُضارُّون ولا تُهدَر حُقوقهم ولا تُخدَش حُرماتهم. يقول الإمام القرافي في كتابه **الفروق**: «إنّ عَقْد الذِمّة يُوجِب لهم حُقوقاً علينا؛ لأنهم في جِوارنا وفي خفارتنا (حمايتنا) وذمّتِنا، وذمّةِ الله تعالى، وذمّة رسوله عليه الصلاة والسلام، ودينِ الإسلام. فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سُوءٍ أو غَيبة، فقد ضيّع ذِمة الله وذمّة رسوله (ص)»[1].

ومن وجهة نظر القرضاوي أنه ليس صحيحاً ما يدّعيه بعض الناس من أنّ الحكم القومي العلماني يُرضي كل المواطنين، ولا يفرّق بينهم إثنيّاً ولا دينيّاً ولا طائفيّاً. إذ إنّ الاتجاه القومي دائماً تُعارضه أقلياتٌ ترى أنّ لها قوميةً غير قومية الأغلبية، فإذا ما نادينا بالقومية العربية في بلادنا العربية، قام في لبنان وسوريا مَن يقول: نحن فينيقيون، وفي العراق: نحن أكراد أو تركمان..، وفي مصر: نحن فراعنة، وفي المغرب: نحن بربر أو كذا...

وأما عقوبة المرتدّ، التي يستند إليها بعضُ الناس ممن يرفضون الحل الإسلامي وتطبيق شريعة الإسلام، فهي تعلّةٌ متهافتة برأي القرضاوي. فالإسلام لا يُجبر أحداً على الدخول فيه، إلا أنه لا يقبل من الناس أن يجعلوا الدِين «أُلعوبةً» يدخُل أحدهم فيه اليوم ليخرُج منه غداً على طريقة اليهود الذين كانوا يقولون لبعضهم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ﴾[2]. فمن

---

(1) يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985، ص15.

(2) سورة آل عمران: الآية 73.

دخل في الإسلام يجب أن يدخُله بإرادته الحُرّة وبعد أن يقتنع بصِحّته على نحوٍ جازم لا يقبل اللّأْيَ ولا التردُّد، وبعد أنْ يَعلم أنه إذا ما دخل فيه لم يَجُزْ له الخروج منه: «فمَن أراد الإسلام فليُؤمِنْ به على هذا الشرط. فإذا آمن بهذا الوصف أصبح واحداً من جماعة المسلمين، ومن حق الجماعة أن تُعاقِب مَن يخُونها ويتمرّد عليها من أبنائها، بعد أن التزم مختاراً بشريعتها»[1].

إن الإسلام بحسب القرضاوي، يُقيم العلاقة بين أبنائه من المسلمين وبين مُواطنيهم من غير المسلمين على أُسس وطيدة من التسامح والبِرّ والرحمة والعدالة، وأساسُ هذه العلاقة مع غير المسلمين هو قولُه تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2]. ولأهل الكتاب مِن بين غير المسلمين مكانةٌ خاصةٌ في المُعاملة والتشريع. فالقرآن ينهى عن مُجادَلتهم في دينهم إلا بالتي هي أحسن، كما إنّ الإسلام يُبيح مُؤاكَلتهم ومُصاهرتهم وتزوُّج نسائهم، ولا ريب في أنّ هذا تسامحٌ كبير من الإسلام، إذ أباح للمسلم أن تكون ربّة منزله وأُمّ أولاده غير مسلمة، وأن يكون أخوالُ أولاده من غير المسلمين. ولأهل الذمّة في الإسلام حقوقٌ وواجبات، ومن حقوقهم: حقُّ حمايتهم من الاعتداء الخارجي ومن الظلم الداخلي، ففي الحديث: «**مَن ظَلَم مُعاهداً، أو انتقصه حقّاً أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طِيْبِ نَفْسٍ منه، فأنا حَجِيجُه يوم القيامة**»[3]، وفي حديثٍ آخر: «**مَنْ آذَى ذِمّيّاً فأنا خصمُه، ومن كُنت**

---

(1) يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص227.

(2) سورة الممتحنة: الآيتان 8 ـ 9.

(3) رواه أبو داود والبيهقي. (يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مصدر سابق، ص11).

خَصْمَه خَصَمْتُه يوم القيامة»[1]، ومِثلُه: «**مَن آذى ذمّياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله**»[2]، وعلى هذا الهَدْي سار الخلفاء الراشدون، ومن ثَم فقد أكد فقهاء الإسلام أنّ على المسلمين دفع الظُّلم عن أهل الذمّة؛ بل ذهب بعض الحنفية إلى أنّ ظُلم الذمّي أشدُّ إثماً من ظلم المسلم. كما يتضمّن حقُّ الحماية المقرّر لأهل الذمّة حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وأموالهم وأعراضهم. وقد بلغ من رعاية الإسلام لحُرمة أموال أهل الذمة وممتلكاتهم أنه يحترم ما يعُدّونه في دينهم مالاً، وإن لم يكن كذلك في الإسلام، من مثل الخمر والخنزير، فإنهما لا يُعَدّان مالاً مُتقوَّماً لدى المسلمين، وثمرةُ ذلك أنه لو أتلف أحدُهم لمسلم خمراً أو خنزيراً، فإنه لا يُغَرَّمُ ذلك ولا يُعاقَب عليه؛ بل يُثاب ويُؤْجَر، على حين أنّ الخمر والخنزير يُعَدّان مالاً إذا ما ملَكَهُما غير المسلم، ولذا فمَن أتلفهما له غُرّم قِيمتهما. كما إنّ الإسلام يضمن لغير المسلمين في ظِلّ دولته كفالة أن يعيشوا ومَن يعُولون عِيشةً كريمة؛ وذلك لأنهم رعيّةُ الدولة الإسلامية التي هي مسؤولة عن جميع أبنائها على اختلاف أديانهم ومشاربهم، ففي الحديث: «كُلُّكم راعٍ وكُلكم مسؤولٌ عن رعيّته»[3]، وهو ما سار عليه المسلمون عبر التاريخ الإسلامي، حتى تقرّر الضمان الاجتماعي في الإسلام، بحسبانه مبدأ عامّاً يشمل أبناء المجتمع جميعاً من المسلمين وغيرهم. فقد رُوي أنّ عُمرَ بنَ الخطاب رأى شيخاً يهوديّاً يسأل الناس، فسأله عن ذلك، ولمّا علم أن الشيخوخة ألجأته إلى ذلك أخذه إلى بيت المال وأمر خازنه أنْ يفرض له ولأمثاله من بيت مال المسلمين ما يَكفيهم ويصلح

(1) رواه الخطيب. (المصدر نفسه، ص11).

(2) رواه الطبراني في **الأوسط**. (المصدر نفسه، ص11).

(3) متفق عليه. (المصدر نفسه، ص15).

شأنهم[1]. وفي عقد الذمّة الذي كتبه خالدُ بنُ الوليد إلى نصارى الحيرة بالعراق: «وجعلتُ لهم أيّما شيخ ضَعُف عن العمل، أو أصابته آفةٌ من الآفات، أو كان غنيّاً فافتقر وصار أهلُ دِينه يتصدّقون عليه، طرحت جزيته، وعِيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»[2]. كما كفل الإسلام لأهل الذمة حقّ حرية التديُّن، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[3]، وفي عهد عُمرَ بنِ الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس): «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهلَ إيلياءَ من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفُسِهم وأموالهم وكنائسهم وصُلبانهم... لا تُسكَنُ كنائسُهم، ولا تُهدَمُ ولا يُنتقص منها، ولا مِن حيّزها، ولا من صليبها، ولا شيء من أموالهم، ولا يُكرَهُون على دينهم»[4]. فضلاً عن ذلك، لغير المسلمين الحقُّ في العمل والكسب وتولّي الوظائف العامة في الدولة الإسلامية، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية، كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقضاء...

وأما الواجبات التي فرضها الإسلام على المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فتنحصر في أمور معدودة: أداء الجِزية والخَرَاج والضريبة التجارية، والتزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنية ونحوها، واحترام شعائر الإسلام ومشاعر المسلمين.

وهكذا ينتهي القرضاوي إلى إلقاء مسؤولية الضجّة المُثارة حول الأقليات في بلادنا على الغرب، الذي ما انفكّ يَكِيد للمنطقة

---

(1) انظر القصة في: (المصدر نفسه، ص16، و47).

(2) رواه أبو يوسف في **الخراج**، ص144. (المصدر نفسه، ص16).

(3) سورة البقرة: الآية 256.

(4) يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مصدر سابق، ص19.

وأهلها، مُتذرّعاً بذرائعَ شتى، ومنها مسألة الأقليات[1].

ولمّا كان فِكر القرضاوي والغزالي إلى حدّ بعيدٍ واحداً، كما استظهرتُ من قراءتي ما وصلت إليه يدي من كُتبِهما[2]، باعتبار أنّ كِلا الرجُلين ينهلان من المنبع نفسِه ـ الفكر الإسلامي الإحيائي المعاصر، فضلاً عن العديد من النقاط المشتركة بينهما، من مثل أنهما كِلاهما خرَجا من بين صفوف حركة الإخوان المسلمين، وكِلاهما تلميذٌ لحسن البنا مُؤسّس الحركة ـ وإذ كنتُ قد استعرضتُ في ما سبق فِكر القرضاوي في بانوراما عامة، فقد بدا لي ألّا حاجة لاستعراض مجمل فكر الغزالي في خلاصة عامة على نحو ما فعلت بالنسبة إلى القرضاوي، ولذا فقد شرعتُ مباشرةً في استظهار معالم الوسطية والترشيد من جهة، ومجالي الأصولية الراديكالية (أو الكلاسيكية بتعبير أدق) من جهة أخرى في كتابات الغزالي.

ثانياً: محمد الغزالي

عمِل الشيخ الغزالي على جبهات عدّة، مُنادياً بالإصلاح في مُختلِف الميادين، السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية، غيرَ أنّ فِكره يشتمل على العديد من مَعالم الأصولية.

---

(1) لمزيد من التفصيل في تفنيد القرضاوي للشبهات المتعلّقة بالأقليات في بلادنا، انظر: يوسف القرضاوي، **بيّنات الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص217 ـ 251؛ وله، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مصدر سابق، ص9 ـ 30، و55 ـ 68.

(2) الواقع أن القرضاوي تتلمذ للغزالي في شبابه، كما قال في بعض كتبه؛ بل إنه أفرد كتاباً خاصّاً له بعنوان **الشيخ الغزالي كما عرفته: رحلة نصف قرن**، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط1، 1995.

1 ـ معالم الوسطية في فكر الغزالي، ومنها:

أ ـ **إزراؤه على الاستبداد السياسي ومُناداتُه بالديمقراطية ودفاعُه عنها**: فقد انبرى منذ شبابه لمحاربة الاستبداد السياسي وخاضَ معاركَ كبرى ضدّ المُستبدّين، حتى إنك لا تكاد تُطالع كتاباً من كُتبه ـ وما أكثرَها ـ ولا مقالاً من مقالاتِه ولا خُطبةً ولا مُحاضرةً له إلا وتجِدُه يُشدّد على أنّ الإسلام والاستبداد ضِدّان لا يلتقيان، وذلك لأنّ تعاليم الدين تنتهي بالناس إلى عبادة ربّهم وحده، على حين أنّ مراسيم الاستبداد ترتدّ بهم إلى وثنيةٍ سياسية عمياء. والأنكدُ من ذلك برأيه ذهولُ دُعاة الإسلام عن إدراك هذه الحقيقة «لقد تتبّعتُ أقوال طائفةٍ من المُتحدّثين عن الإسلام، فوجدتُ تصوُّرهم لأسلوبه في الحُكم غامضاً، وآذاني أشدَّ من ذلك أنهم وَقفوا مكتوفي الأيدي أمام الافتيات المُستمرّ على سُلطان الأمّة، كأنّ ما يحدُث تحت سمعِهم وبصرِهم خارجٌ عن الدائرة التي يختصّ الدينُ بالفتوى فيها!»[1]. بل إنّ منهم مَن يُردِّدون بإلحاح مُنكرٍ أنْ ليس يجب على الحاكم أن يلتزم بالشُورى، أو أنْ يَخضع لسلطة الأمّة المتمثّلة في أهل الحَلّ والعَقد.

ولا ينفكّ الغزالي يؤكّد أنّ هذا الاستبداد الذي وقعتْ الشعوبُ المُسلمة فريسةً له من أمدٍ بعيد ولا تزال إلى اليوم ترسُف في قيوده، ليس مردُّه إلى أنّ الإسلام تنقُصه عناصرُ مُعيّنة؛ ممّا أدّى إلى إصابة مُعتنقِيه بضعفٍ في كِيانهم كما يُصابُ المَحرومون من بعض الأطعمة بضعفٍ في عظامِهم أو فقرٍ في دمائهم، كلّا، ففي تعاليم الإسلام ـ

---

(1) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997، ص17 ـ 18.

على نحو ما يُشدّد الغزالي ـ ما يَفِي بحاجات الأمّة كُلِّها ويَضمن لها ما تشتهي من حُقوقٍ وحُرّيات وزيادة، بَيد أنّ مَخالب الاستبداد قد بطشتْ ببلادنا، وخالفت الإسلام عن تعمُّد وإصرار، «ولو أنّ الإسلام ظَفِرَ يوماً بحُرّيته، وأمكَنَتْهُ الأقدار أن يَنتصف لنفسه، لَكان جُمهور هؤلاء الحُكام بين مشنوقٍ ومسجون... إن تنظيف العالم الإسلامي من الغُرور والغِشّ والادّعاء ومن السرقة والنهب والاستعلاء كَفيلٌ باجتثاث جُذور الاستبداد وإراحة الدِين والدنيا من ويلاتِه»[1].

وللاستبداد كما يتبدّى في الحُكم المطلق، بحسب الغزالي، خصائصُ تجعل الفرد المُتسلّط جبّاراً لا دِين له، ومنها:

1) **كبرياء الحاكم وتَعاليه**: فحيثُما يسُود الحكم المطلق تنتقص الإنسانية من أطرافها؛ بل من صميمِها، ولأنّ الإسلام ما جاء إلّا لإنقاذ الناس من جهالاتهم المُتوارَثة ولحماية الفطرة من أنْ تُفسِدها تقاليدُ السوء وقوانينُ الاستبداد الأعمى، فقد جعَل كلمة التوحيد ـ وهي أُسُّه وذروةُ سَنامِه ـ نفياً للوثنيات بصورها كافة، ورفضاً لأي عُبوديةٍ في الأرض، وتدعيماً للحُرّية التي ذرأ الله الناس عليها: «إنّي لا أَعرِفُ دِيناً صَبَّ على المُستبدّين سَوط عذابٍ وأسقَط اعتبارهم، وأغرى الجماهير بمُناوأتِهم والانتفاض عليهم كالإسلام»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص32 ـ 33؛ وانظر: له، **مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكرّ فيه؟**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص31 ـ 32؛ وله أيضاً، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، عمان ـ الأردن، الدوحة ـ قطر، ط1، 1985، ص101 ـ 105؛ وله كذلك، **من هنا نعلم**، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ط3، 1951، ص14 ـ 16.

(2) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مصدر سابق، ص69.

2) **الرياء بين السادة والأتباع**: ذلك أنه حينما تفسُد الدولة بالاستبداد، وأيّان تفسُد الأمة بالاستعباد، يكُون الرياء ـ من منظور الغزالي ـ هو العملةَ الرائجة، وقاعدةَ تقرير الأمجاد لطُلّاب المجد الكاذب وتقريب المنفعة لطلاب المنفعة الزائلة، وهو آنئذٍ خُلقُ السادة والعبيد، ولا كذلك في الإسلام، فإنه يَجعل صِلة الدولة بالأمّة أكرم من ذلك وأنقى، فالحاكمُ فيه إمامٌ والمحكومُ مقتدٍ، كما إنّ الحاكم فيه ليس سيّداً ليستعلي على الناس، وإنما ليؤدّي عملاً وُكِل إليه.

3) **التبذير من أقوات الشعوب**: فمن أسوأ خصائص الحكم المطلق، من وجهة نظر الغزالي، السرَفُ الشديد على شخص الفرد الحاكم وعلى حاشيتِه وعِصابته؛ ف«الاستبداد السياسي لا يُبالي من أين يأخُذ المال ولا أين يضعُه. وقد نُكِب المسلمون من قديم بنَفرٍ من القطاع، وقعتْ في أيديهم غنيمةُ الحُكم، فتقاسَمُوها نَهمين، ولم يَعرفوا من المناصب التي سقطَت في أيديهم إلّا أنها منابعُ ثروة [اقرأ: ثَرّة] للشباب الجامح والنزق والإفراط، أمّا مصالح الأمة فلا وزن لها... [و] في هذا الوقت ترى رجالاً من الحاكمين بأمرهم لا يزالون يعتبرون المال العام مِلكاً خالصاً لهم»[1].

وهكذا يؤكد الغزالي أنه في الإسلام لا قداسة لرأي، فليس لمخلوق ـ مهما علا كعبُه ـ أن يفرض على أمّةٍ رأيه، وأن يصدُر في أحكامه عن فكرته الخاصة غيرَ مكترثٍ لمن وراءه مِن ذوي الفهم وأُولي البصيرة والحزم: «ومهما أوتي رجلٌ من زيادة في مَواهبِه، وسَعةٍ في تجاربه، وسَدادٍ في نظره، فلا يجُوز أنْ يَتجهّم للآراء

(1) المصدر نفسه، ص44.

المُقابلة، ولا أنْ يلجأ لغير المُناقشة والإقناع المجرّد في ترجيح حُكمٍ على حُكم وتغليب رأيٍ على رأي»[1]، وهو ما يُؤيّده الواقع ويشهد له التاريخ؛ فقد ظهر في الغرب زعماءُ مُستبدّون عُرفوا بعبقريّتهم وإقدامهم واحتراقهم إخلاصاً لأوطانهم وحَميّةً لِرفع شأنها وإعلاء رايتها، بَيد أنّ كلّ هذه الميزات العظيمة ذهبت سُدًى ضحية الاعتداد الأخرق بالرأي وظنِّ الزعيم أنه هديةُ القدر لشعبه. وعند الشيخ الغزالي أنّ الحُكّام المُستبدّين في بلادنا يُعَدّون أطفالاً إذا ما قِيسوا بهؤلاء الزعماء، فإذا كان الاستبداد قد قضى على الذكاء وأهلَك شعوباً مُتقدّمةً وبارعة، فكيف الحال مع «الزعماء الصُوَر» في أُممٍ واهنة مُتداعية؟!. لهذا يَنزِع الغزالي إلى أنّ من غير الجائز للشّعوب الإسلامية أنْ تضع مقاليدها في أيدي الحاكمين بأمرهم مهما ادّعَوا لأنفسهم من ذكاء ومقدرة، وذلك بسببٍ من أنهم ليسوا أذكى عقولاً ولا أطهرَ قُلوباً من سيّد الزعماء محمد عليه الصلاة والسلام، وهو الذي كان يستشير أصحابه ويَنزل عن رأيه إلى رأي الواحد منهم إذا ما تبيّن له أنّ الصواب حليفُه.

وفي هذا الصدد يردّ الغزالي ما ذهب إليه بعض المفسرين من «وَهْم» أنّ الشورى مُعْلِمةٌ لا مُلزِمة، متسائلاً عن جدواها إذا كان الأمر كذلك، وعن غَنائها في تقويم عِوج الفرد إذا كان له ألّا يتقيد بها. إن الشورى ـ كما يشير الغزالي ـ فضيلةٌ تَطابق العقل والنقل على حمدها، وقد «تعلّم المسلمون من دينهم أنّ طغيان الفرد في أمّةٍ ما جريمةٌ غليظة، وأنّ الحاكم لا يستمدّ بقاءه المشروع ولا يستحق ذرّةً من التأييد إلا إذا كان مُعبّراً عن روح الجماعة ومستقيماً مع أهدافها. ومن ثَم فالأمّة وحدها هي مصدر السلطة، والنزولُ على

(1) المصدر نفسه، ص52.

إرادتها فريضة، والخروجُ عن رأيها تمرُّد، ونصوصُ الدين وتجاربُ الحياة تتضافر كلُّها على توكيد ذلك»[1].

وإذ يُرجّح الغزالي ما ذهب إليه الماوردي وغيرُه من علماء الإسلام من أنّ وظيفة الحاكم في الإسلام تكمُن في حراسة الإيمان وإقامة العدالة وصون مصالح الأمة، فإنه يرجّح الرأي القائل إن الحاكم إذا ما فرّط في المهامّ التي جِيء به لأجل النهوض بها فإنه يكون آنئذٍ قد قصّر في أعمال وظيفته، ولذا يجب تنبيهُه ونُصحُه وإرشاده؛ بل وإسقاطُه إذا ما هدَم الإيمان بالإلحاد وأضاع العدالة وأهمل المصالح؛ ذلك أنّ الأمة ـ برأي الغزالي ـ في حِلٍّ من السمع والطاعة بداهةً إذا حُكمت على أساسٍ مِن جَحْد الفرائض وإقرار المُحرَّمات وإضاعة الحقوق؛ فالحكومة من وجهة نظره لا تكون مسلمةً إلا إذا أقامت النظام الذي يدعو إليه الإسلام. وفي هذا السياق يغازل الغزالي الديمقراطية الغربية، مُتمنّياً لو تجري الأمور في الشرق على النسق الرتيب الذي يسُود النُظم الديمقراطية في الغرب لناحية استبدال الحكومات بأخرى متى ما بدا للشعب أنها قاصرةٌ عن أداء المهمات التي أُتي بها في سبيل القيام بها.

ومن ثَم لا يجد الغزالي من ضيرٍ في الاقتباس من الحضارة الغربية في مجالات التنظيمات الإدارية والسياسيةِ والعسكرية (الدستور، الفصل بين السلطات، العودة للأمة، هيئة الرقابة على المال العام، مبدإ المحاسبة، تحديد مدة الرئيس...)؛ فإنّ كل هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص59. وانظر مزيداً من التفصيل حول الشورى وأن الأمة هي صاحبة السلطة: المصدر نفسه، ص52 ـ 61؛ وله، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1993، ص227 ـ 229.

برأيه من الأمور الإدارية المتعلقة بشؤون الدنيا، والتي ترَك لنا الشارع حُرّية إعمال عقولنا في ابتداعها وما جَعل علينا من حرجٍ في أخذِها عن غيرنا ما دام في ذلك مصلحتنا، والحكمةُ ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أَولى بها، من ذلك مثلاً قضية الشورى التي هي مبدأ إسلامي أصيل، غير أنّ وسائل تحقيقها وضبط أجهزتها لم يتقرّر لدينا وَفْق الغزالي، ولعلّ ذلك مقصود من الشارع؛ لاختلاف البيئات والمستويات الحضارية والأطوار التي تبلُغها المدنية البشرية؛ لذا فقد برزت الشورى في دولة الخلافة في صُورٍ شتى، إذ ليس مهمّاً بأي طرازٍ نستمسك، وإنما المهم أن نوفّر الضماناتِ والأساليبَ التي تجعل الشورى حقيقةً مَرعية، بحيث يختفي الفرد المستبد، وتموت «الوثنيات السياسية». وإنه لممّا يُؤسَف له أنْ نرى الشورى قد أينعتْ ثمارها في أقطار واسعة من العالم، على حين أنّ المسلمين ما استطاعوا أن يَنعموا بها وهم أحقُّ بها وأهلُها. ولئن كان الغزالي يرى أنّ للديمقراطية الحديثة مثالبَها العديدة، فإنه في الآن عينِه يرى أنها تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة، بخاصة لجهة اعتبارِها المُعارَضةَ جُزءاً من النظام العام للدولة وأنّ للمعارضة زعيماً يُعترف به: «وأرمُق الديمقراطية الغربية فأحسُد أصحابها على مناقشة الآراء بحُرية، وعلى استكانة الحُكّام للحق، وعلى اعتزاز الأفراد بكراماتهم، وكنت أهمِس إلى نفسي: أمَا يجيء يومٌ يَظفر فيه المسلمون بمثل هذه النعمة؟!.. وإنما أُحذّر من عصابة تجحد الشورى وترفض كل الضمانات التي استحدثها العالم الحُرّ ـ كما يتسمى ـ وتجعل الاقتباس من الديمقراطيات الغربية كفراً»[1].

---

(1) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص62 ـ 63. ولمزيد من التفصيل في هذا الميدان، انظر: له أيضاً، **حقوق الإنسان بين تعاليم** =

إنّ الغزالي الذي لا يُزْري على أمرٍ إزراءَه على الاستبداد، هو نفسُه الذي لا يحتفي بشيءٍ احتفاءه بالحرية، ولا غرو فإنها برأيه صدى الفطرة ومعنى الحياة، وقد خُلق الإنسان ليَعِزّ لا ليَذِل، وليكرُم لا ليَهُون، وليفكّر بعقله لا لِيُقمع ويُحجَر على تفكيره: «إنّ الشِّبَع لا يُغني عن الحرية أبداً، وإنّ توفير «الديمقراطية الاقتصادية» يستحيل أنْ يُغْني عن «الديمقراطية السياسية». إن الإنسانية ليست جسداً يُعلَف ويُسمَّن، ولكنها فطرةٌ تتشوّف للانطلاق والتحرُّر»[1]؛ بل إنه لا يتردّد في الجزم بأنه لا دِين حيث لا حُرية، وأنّ الملكات والمواهب العظيمة لا تنمو إلا في البيئات التي تتمتع بمقاديرَ كبيرةٍ من الحرية، كما إنّ من المستحيل ـ من وجهة نظره ـ أن يتكون في ظل الاستبداد جيلٌ محترم أو مَعدن صلب. ولهذا فقد نادى الإسلام، كما سائر الأديان السماوية، بحفظ الحريات الإنسانية التي تجتمع في أربعٍ أساسية: حرية الكلام والتعبير، وحرية العبادة، والتحرُّر من ربقة العَوَز والتحرُّر من الخوف. ففي القرآن ـ كما يلحظ الغزالي ـ تفصيلٌ لحقيقة الدعوة إلى الله، وتأريخٌ لِسَير هذه الدعوة، وبيانٌ لِما أصاب حمَلتَها حينما صدَعوا برسالة ربهم. وإننا إذا ما استقرأنا أحوال الأنبياء مع أقوامهم لَخرجنا بحقيقة واحدة لم تزدها الأيام إلا صِدقاً: «أنّ الاستبداد الأعمى عدوُّ الله، وعدوُّ رسوله، وعدوّ الشعوب، وأنه لا قيام لحقٍّ في هذه الحياة إلا إذا طُمست صُور هذا الاستبداد،

= **الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، مصدر سابق، ص63 ـ 74؛ وله كذلك، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985، ص74 ـ 80؛ وله كذلك، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ط11، 1996، ص160 ـ 165.

(1) محمد الغزالي، **قذائف الحق**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط5، 1984، ص181.

وسُوّيت به الأرض ومشتْ عليه الأقدام»[1]. كما يومئ الغزالي إلى أنّ في الذِكر الحكيم دعوةً مُلحّة إلى معرفة الله عن طريق التدبُّر في ملكوته والتفكر في مخلوقاته؛ بل إن القرآن يعتبر الكُفار دوابَّ بسببٍ من أنهم قد عطّلوا حواسّهم وأهدرُوا نعمة العقل التي أنعم الله بها عليهم. ففي الإسلام ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[2] وذلك لأن الإكراه ـ على نحو ما يقطع الغزالي ـ لا يُكوّن العقائد، ولكنه على العكس يُنفِّر منها، وليس الجهاد في الإسلام عنده إلا لردّ العدوان ودَرْء الفتنة، أمّا إذا زال العدوان وأُمِنت الفتنة، فالصداقةُ والتواصلُ والتراحم والتوادُّ عواطفُ إنسانيةٌ لا ضير فيها بين المسلمين وغيرهم من منظاره.

وأمّا ما يُثار حول حُرية الارتداد في الإسلام من أنه دينٌ لا يقبل أن يرتدّ عنه أحد من أبنائه، فإن الغزالي يفنّد ذلك بأنّ مُعالَنة المسلمين بالانفصال عن الدين هي معالنةٌ تنطوي على النَيل من قواعده والإنكار لأصوله، وهي شبيهةٌ بجريمة الخيانة العظمى في أيامنا، وتستحقّ العقاب الذي تَواضَع الناس على رَصدِه لهذه الجريمة المُنكرة: «إن المسألة هنا خرجت كل الخروج عن نطاق الحرية العقلية المنشودة، ودخلت في تحديد الدائرة التي تَدفع بها الجماعة عن مصلحتها ضد الحرية الشخصية الطائشة، ويوم يصل الأمر في عصرنا هذا إلى حُكم يُبيح لامرئٍ أن يبيع وطنه، أو لفردٍ أن يُعرّض مستقبل أمةٍ للخطر، فإننا سنُبيح باسم الإسلام أن يرتدّ عن الإسلام من يشاء»[3].

---

(1) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مصدر سابق، ص76.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

(3) المصدر نفسه، ص122. ولمزيد بيانٍ حول الحرية والقتال والارتداد في الإسلام، انظر: له، المصدر نفسه: ص76 ـ 122؛ وله أيضاً، **حقوق الإنسان** =

ب ـ **نقدُه لأوضاع الأمة وأحوالِها وعداؤه للفكر التواكلي وللروح الجبرية**: منذ نهاية القرن الثامنَ عشرَ وأمورُ المسلمين كلُّها في إدبار، كما يلحظ الغزالي. فقد عادت الأحوال النفسية والاجتماعية والسياسية التي أدّت إلى سقوط بيت المقدس من ألفِ عام، وسيطر الجمود الفكري والحضاري على جماهير الأمة المنكوبة، في وقت كان الغرب يشُقّ فيه طريقه إلى الفضاء. يقول الغزالي في هذا الباب: «مع الخلل الكبير الذي أصاب سياسة الحكم والمال عندنا، ومع غَلَبة التقاليد القَبَلية والبدوية على رقعة رَحبةٍ من المجتمع الإسلامي، ومع الفجوة التي حدثت بين علوم الكلام والفقه من ناحية وعلوم التربية والسلوك من ناحية أخرى... ومع استخفاء قضايا حيوية مهمة وبروز قضايا هامشية تافهة، ومع ضعف المستوى الفكري والاجتماعي لدى أعداد من المتحدثين عن الإسلام، مع هذا وغيره من الأسباب أخذت أُمّتُنا تتراجع أمام خُصومها وتترنّح»[1]. وهكذا لحقت بالمسلمين هزائمُ سياسيةٌ وعسكرية سبقتها نكساتٌ وارتكاسات عقلية وتربوية أقسى وأنكى. فالعلوم الدينية التي تُدرّس جافةٌ وضحلةٌ وهَرِمة، لا يزكُو بها قلب، ولا يسمُو بها فِكر، ولا تنهض بجماعة، فما الذي بقي لنقدّم به الإسلام إلى العالم؟ يتساءل الغزالي.

إن أبرز الصفات التي يَنسِبُها العالم المتحضّر لنفسه أنه حُرّ، وسواء أكان ذلك صحيحاً أم لا، فالحرية مثلُه الأعلى، فهل تُراه

= **بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، مصدر سابق، ص74 ـ 97؛ وله كذلك، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص127 ـ 135.

(1) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص49 ـ 53.

سيرتضي الإسلامَ دِيناً «إذا جاء من يقول له: ألغِ نظام الأحزاب، وضَعْ قيوداً على الشورى تجعلُ يدَ السلطة مطلقةً ويدَ الأمة مغلولة؟!.. هل العِظات العابرة السطحية تُنشئ أخلاقاً مستقرة دائمة؟! هل رسومُ العبادات تُنشئ يقيناً راسخاً وتغذّيه ليقوى على مواجهة أزمات الحياة ومشكلاتها المعقّدة؟! هل وِجهاتُ النظرِ الفقهيةُ ـ راجحةً أم مرجوحةً ـ يمكن أن تكون الصورة الأولى والأخيرة للإسلام؟! أعني هل تُغني الفروع عن الأصول؟!»[1].

انطلاقاً من ذلك، يشدّد الغزالي على ضرورة مُراجعة تاريخنا الذاتي مراجعةً نقدية ندرُس فيها تاريخنا السياسي، وأطوارَ امتدادِه وانكماشه، وعِللَ رِفعتِه وهبوطه، وتاريخَنا الحضاري لاستظهار مكامن القوة ومَظانِّ الضعف في أمتنا؛ بل يجب أن نتعلم الإسلام من جديد. ثم إن علومنا التقليدية بحاجة إلى إعادة نظر في طُرق تدريسها، فثمة فوضى كبرى في ميدان العلم الديني، ولذا لا بدّ برأي الغزالي من حسن الانتقاء مراعاةً لحال المُخاطَبين بدعوة الإسلام، وخصوصاً الغربيين، فهل سيقبل أحدهم أن تُعرَض عليه عقيدةُ التوحيد مقرونةً بنظام الحزب الواحد، ورفضِ المعارضة السياسية ووضعِ قيودٍ ثقيلة على سلطة الأمة ومبدإ الشورى، وهو الذي تربّى على الحرية التي بذل آباؤه دماءً غزيرة حتى ظَفِروا بها؟! «والمسلم الذي يَعرِض دِينه بهذا اللون من الفكر، أهو داعيةٌ حقّاً، أم جاهلٌ كبير يريد أن ينقل للناس أمراضاً عافاهم الله منها؟ إن هذا

---

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص64 ـ 65. وانظر في نقده لحال المسلمين اليوم وأنّ ما أصابهم هو الجنى لِما غرسوا: له، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، مصدر سابق، ص7 ـ 8؛ وله أيضاً، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص185 ـ 186.

المتحدّث الأحمق فتّانٌ عن الإسلام، ويُشبِهُ في الغباء مَن يَعرِضُ عقيدة التوحيد مقرونةً بضرب النِقاب على وجوه النساء. من يسمع منه؟!... ما أكثرَ القمامات الفكرية بين شبابنا!»[1].

ولمّا كانت الحضارة المعاصرة حضارةً تُنوّه بقيمة العدالة الاجتماعية والمستويات الصحية والثقافية العالية، وتجعل الإنسانيةَ شعاراً لها، وحقوقَ الإنسان محوراً للعلاقات الدولية، فإن الشيخ الغزالي يأبى أن يَعُدّ في سِلك الدعاة رجُلاً قليل البضاعة في التاريخ السياسي للإسلام وفي التاريخ التشريعي له، أو رجلاً ذا باع قصير في خصائص الفكر الإسلامي؛ لأنّ وعيه مُشوَّش وغامض في القرآن، وكلّ ما يعرفه بضعةُ أحاديثَ إنْ كانت صحيحةَ السَنَد فهو لا يدري كيف يُنْزِلُها مَنازلها، أو رجُلاً جاهلاً بالعالم المعاصر ولا يعرف شيئاً عن الفلسفات التي تحكُمه، أو رجلاً يريد نشر الإسلام في الغرب بنقل عاداتٍ وتقاليدَ يَتوهّم أنها من الإسلام وما هي كذلك؛ بل قد تكون منفّرةً عنه: «إنّ هناك علماءَ دينٍ لا يعرفون شيئاً عن حقوق الإنسان، لا يعرفون شيئاً عن الدساتير التي أرست العلاقات بين الدولة والشعب، لا يعرفون شيئاً عن الطَور الذي بلغته العلاقات بين الدول... ويتبع هذا القصورَ العقلي أنّ القضايا التي تستولي على الاهتمام وتقع عليها المفاضلة تكون من النوع الهامشي أو الخيالي أو التاريخي البالي»[2].

---

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص75؛ وحول ضرورة إعادة دراسة الإسلام دراسة نقدية، انظر: له، **قذائف الحق**، مصدر سابق، ص162 ـ 163؛ وله، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص53 ـ 60.

(2) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص84. وحول هذه النقطة تحديداً، انظر: له، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل** =

إنّ المأساة التي ما انفكّ الشيخ الغزالي يُنبّه إليها هي انشغال العقل الإسلامي بالقضايا الثانوية والهامشيات، واهتمامُ الدهماء بأمورٍ غير ذات بالٍ، والذهولُ عن مشاكل العالم الكبرى في سياسة الحكم والمال. وإذ يومئ إلى أنه ليس ينقُص الشبابَ المسلم اليوم الحماسةُ والإخلاص لإقامة المجتمع المسلم وجعلِ كلمة الله هي العليا، فإنه يرى أنّ ما ينقصهم هو عُمق التجربة وحُسن الفقه؛ فهُم يَخالُون أنّ حال المسلمين في عصرنا وليدُ عللٍ عارضة، ومن السهل معالجتُها في أيام معدودات، أو في بِضع سنين، ثم يعود المسلمون إلى مجدهم الأول أيام الصحابة والتابعين، وما على الشباب إلا أن يُقْدِمَ ويُقاتل ويُحطّم ما أمامه من عوائقَ ومشاقّ، وسوف يبتسم له النصر بعد مرحلةٍ أو مرحلتين!. لقد كان هذا الاستعجال ـ برأي الغزالي ـ وراء متاعبَ كثيرةٍ وخسائرَ ثقيلة للدعوة الإسلامية؛ بل وربما زاد خصومَها تمكيناً وضراوة؛ إذ إن إقامة دين الله شيءٌ ومجرد الاستيلاء على الحكم بطريقة أو بأخرى شيءٌ آخر. فإقامة دين الله تعني قبل كل شيء ـ من وجهة نظره ـ تأسيس علاقةٍ زاكية بين المرء وربّه، كما تعني المساهمة في بناء مجتمع عالمي يَعرِفُ المعروف ويُنكر المنكر ويحترم الحقوق.

إنّ من المستحيل ـ كما يَقطع الغزالي ـ إقامة مُجتمع ذي رسالة ناجحة إذا كان أصحابُه جُهّالاً بالدنيا عَجَزةً في الحياة، فالصالحاتُ المطلوبة ـ على نحو ما يؤكد ـ إنما تصنعُها فأسُ الفلّاح، وإبرةُ الخياط، وقلمُ الكاتب، ومِشرطُ الطبيب، ويصنعُها الغوّاص والطيّار

= **الحديث**، مصدر سابق، ص102 ـ 112؛ وله أيضاً، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1994، ص28 ـ 31؛ وله كذلك، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص133 ـ 144.

والباحث والمحاسب... إلخ، كلٌّ في ميدانه «وإنه لَفشلٌ دفعنا ثمنه باهظاً عندما خِبنا في ميادين الحياة، وحَسِبنا أنّ مثوبة الله في كلماتٍ تُقال ومظاهرَ تُقام... إنه لو قيل لكل شيء في البلاد الإسلامية: عُدْ من حيث جِئتَ، لَخشيتُ أن يَمشيَ الناس حُفاةً عُراة، لا يَجدُون مِن صُنع أيديهم ما يَكتسُون ولا ما يَنتعِلُون ولا ما يَركبُون، ولا ما يُضيء لهم البيوت؛ بل لَخشيتُ أن يجُوعوا؛ لأنّ بلادهم لا تستطيع الاكتفاء الذاتي من الحبوب. إن الله لا يقبل تديُّناً يَشِينُه هذا الشللُ المستغرب، ولا أدري كيف نزعُم الإيمان والجهاد ونحن نعاني من هذه الطفولة التي تجعل غيرنا يُطعمنا ويُداوينا!»[1].

وممّا يسجّل للغزالي في هذا الصدد رفضُه تحميلَ الاستعمار كاملَ المسؤولية عن كل هزائمنا المادّية والنفسية، وإلقاؤه بها على كاهل صِنفَين من الحكام والعلماء ممّن جرّوا على الأمة برأيه هذا التخلّف المهين خلال قرون، وكانوا السبب في الأمراض التي أقعدتها. فإنّ ارتفاع الأمم وانخفاضها ـ على نحو ما يجزم الغزالي ـ يَرجِعُ إلى قوانينَ صارمةٍ وأقدارٍ جادّة، من ثَم فإن المسلمين ما ظُلموا حينما هُزموا في سباق الحياة: لقد شوّهوا معنى التديّن، فاستحقوا الانهزام بجدارة: إن «الذين يعتبرون الدِين شارةً فردية، أو مسلكاً خاصّاً هم أفرادٌ مرضى... وليس الأمر ادّعاءً أو مزاعمَ جريئةً أو هتافاً عالياً، إنه عقلٌ ذكيّ يَكشِف، وخُلقٌ صلب يسُود، وسلوكٌ عارم يُذلّل الصعاب ويُقرّب البعيد، ويُحسن عبادة ربه في المنجم والمرصد، وفي طبقات الجو وطبقات الأرض، وفي أغوار النفس وأطوار المجتمع وأعباء الدولة. ومَنْ لا ثقافة له تُعِين على ذلك كُلِّه

---

(1) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص25 ـ 26.

فهو عِبءٌ على الدين، وليس صاحبَ دينٍ مهما قصُر ثوبُه وطالتْ لِحيتُه وكثُرت هَمهمتُه»[1]؛ فالقاعدة الكونية في هذا المجال ـ كما يُلمع الغزالي ـ هي أن الغلَبة لِمن مَلَكَ ناصية الحياة بعِلم واقتدار، وأمّا الأمة العاجزة فإنها لن تؤدّي رسالة الله، ولا أدلّ مثالاً على ذلك من اليابان، فمن المعلوم أن نهضتها بدأت من قرن تقريباً، وكذلك الشعوب الإسلامية، أمّا اليابان فقد وصلت إلى الذروة، على حين أننا بقينا في السفح، ولئن كان لفساد الجوّ السياسي دخلٌ كبير في ذلك، فإنّ لفساد الجوّ الثقافي دخلاً أكبر بحسب الغزالي: «ما تقُول في فتيانٍ يريدون إشعال معركة من أجل قضايا جزئية تتعلق باللباس وغيره وهي أقربُ إلى سُنن العادة منها إلى سُنن العبادة، وقد تأتي في نهاية سلّم الأولويات؟! إن دين الله لا يَقدِرُ على حَمْلِه ولا على حِمايته الفاشلون في مجالات الحضارة الإنسانية الذكيّة، الثرثارون في عالم الغيب، الخُرْسُ في عالَم الشهادة»[2].

إن الشعوب العربية والإسلامية ـ كما يُقرّ الغزالي ـ شعوبٌ مُستهلِكة لا مُنتِجة، تأخُذ أكثر ممّا تعطي، وما مِن مِريةٍ في أنّ رسالةً كبرى هذا حالُ حَمَلَتِها يستحيلُ برأيه أن تنجح؛ ذلك لأنّ مِن سُنن الله الكونية أنّ السبيل الوحيدة لِنُصرة المبادئ والمذاهب هي امتلاك الدنيا عن قُدرةٍ وخبرة، ولا أنهضَ دليلاً على ذلك من أنه يوم اشتبك المسلمون الأوائل مع الدولتين العُظميَين، الروم والفرس،

(1) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص82 ـ 83.

(2) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص36 ـ 37. ولمزيد من التفصيل في هذا الصدد، انظر: له، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص61 ـ 95؛ وله أيضاً، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص49 ـ 53؛ وله كذلك، **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000، ص204.

كانوا أحقَّ بالنصر لأنهم قارَعُوا أعداءهم في الميادين التقليدية وحملوا الأسلحة نفسَها، وتفوّقوا عليهم بأنهم على الحق وأعداؤهم على الباطل، لكنْ لمّا انسحب المسلمون في عصور التخلف الحضاري انسحاباً شائناً من ميادين الحياة، وفَشتْ فيهم الأفكار الغريبة، وأَخلَدُوا إلى القعود والجمود والتواكل، ظانّينَ أنّ الاستعلاء على مُغريات الدنيا يعني ترك الدنيا بالكُلية، وأن النجاح في الامتحان يكُون بالفرار منه لا بِوُلُوجِه واجتياز مَشاقّه، لمّا فعلوا ذلك كانوا جديرين بالسقوط والهزيمة. فلئنْ كان مِن الحقّ أنّ عبادة الدنيا قد أهلَكت الأولين والآخِرين، فإنّ العلاج الصحيح للداء العُضال برأي الشيخ الغزالي إنما يكون بالتمكُّن من الدنيا والاستكبار على دَناياها، بحيث تكُون الدنيا في أيدينا لا في قلوبنا: «اِملِكْ أكثرَ ممّا مَلَكَ قارونُ من المال، وسَيطِرْ على أوسعَ ممّا بَلَغَه سليمانُ من سلطات، واجعلْ ذلك في يدك لِتَدعم به الحقّ... أمّا أنْ تعيش صُعلوكاً حاسِباً أنّ الصَعْلَكة طريقُ الجنّة فهذا جُنونٌ وفُتون. إذا كان الإلحاد يَفرِضُ سُلطانه بالتمكين في الأرض، فإنّ انصرافك عن التمكُّن من الأرض فاحشةٌ أشدُّ من الزنا والربا»[1].

إنّ من أخطر الأفكار التي انتشرت بين عامة المسلمين ـ بحسب الغزالي ـ ما يُشبه عقيدة الجبر، إذ يقولون إنّ كِتابنا قد سبَق علينا بما نحن عليه وإنه لا حِيلة لنا بإزاء ما كُتب أزلاً. وفي سياق تفنيده ذلك يلحظ أنّ بعض المَرويات قد ساهمت في تكوينها وتمكينها، وكانت بالتالي سبباً في إفساد الفكر الإسلامي وانهيار المجتمع والحضارة. والحقُّ ـ عند الغزالي ـ أنّ العِلم الإلهي «وَصّافٌ كشّاف،

(1) محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص138.

يَصِفُ ما كان ويَكشِف ما يكون، والكِتابُ الدالُّ عليه يُسجِّل للواقع وحسب، لا يَجعل السماء أرضاً ولا الجماد حيواناً، إنه صورةٌ تُطابِق الأصل بلا زيادةٍ ولا نقص، ولا أثَر لها في سَلْبٍ أو إيجاب. وعندما يُذكّرُنا ربُّنا بهذا كُلّه فلِكي يَكشِف لنا جانباً من عظمتِه حتى نَقْدُرَه حقَّ قَدْرِه... إنّ هذه الأوهام تكذيبٌ للقرآن والسُنّة، فنحن بجُهدنا وكَدْحِنا ننجُو أو نَهلِك»[1].

ج - **عملُه على ترشيد الصحوة الإسلامية المعاصرة وتسديدها، ودعوتُه إلى الاجتهاد والتجديد ونقدُه الحادّ للجهل وللتطرف وتقريعُه لأصحاب الفكر «المغشوش»**: مِن ذوي «الأمزجة السوداوية» المُوْلَعون بالحَظْر والتضييق على الناس، الذين يُسيئون إلى الإسلام إساءةً بالغة. فدُعاة الإسلام - كما يُلمِع الغزالي - مأمورون بالتيسير لا بالتعسير، وبالتبشير لا بالتنفير. وفي هذا المضمار لا يتردّد في الجزم بأنّ انتشار الكُفر في العالم يقع نِصفُ أوزاره على مُتديّنين بَغّضُوا اللهَ إلى خَلقِه بسُوء خِطابهم أو سُوء أفعالهم، فما راجت الشيوعية في أوروبا وغيرها - من وجهة نظره - إلا لأنّ رجال الدين قَنَّطُوا الناس الكادحين من عدالة السماء وسَدُّوا في وجوههم أبواب الرحمة، فاتّجهوا إلى الأرض لعلّهم يَظفَرُون بعدالةٍ يَرُومونها، وهو ما يحدُث اليوم في بلادنا. فإنّ بعض الناطقين باسم الإسلام يقومون بدور الكُهّان القدامى، «فيُصوِّرُون الإسلام دِيناً دَمَويَّ المزاج، شَرِسَ المَسلك، يُؤخِّرُ اللُطف ويُقدِّم

---

(1) المصدر نفسه، ص172 - 173. ولمزيد بيانٍ انظر: له، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص51 - 61؛ وله أيضاً، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص61 - 95.

العُنف، ويهتمُّ بِقَصّ الأظافر والأشعار أكثرَ ممّا يهتم بقصّ زوائد الأنانية وغَمْطِ الناس، والصورة التي تُقدَّم ـ عالميّاً ـ لدار الإسلام أنها الدارُ التي يُنتهَبُ فيها المالُ العام، ويسُودها حُكم الفرد، وتُهان فيها كرامةُ المرأة؛ بل تَضِيعُ حُقوقُها، وأنّ شوارعها ملأى بالقمامة، ومُدنها وقُراها مظهرُ التخلُّف... وأنّ المُصلِحين الدينيّين [فيها] لا جُؤار لهم إلّا بحَرْبِ التصوير والغِناء والسُفور والتلفاز، وأنّ العودة إلى الإسلام كما يطلُبها الشباب لا تعني إلّا العودة إلى الهمجية الأولى، ومعنى ذلك كُلِّه أنّ الحضارة الإنسانية في خطر. هل تسرُّنا هذه الصورة الكئيبة التي تُرسم لنا؟!»[1]. إن هؤلاء المُتديّنين من ذوي الفكر المغشوش هُم ـ من منظور الغزالي ـ بقيةٌ من عصور الانحطاط أو من هزائم الماضي، ولذا فمن الواجب أن يكون دُعاة الصحوة الوسطيون على حَذَرٍ منهم، إذ إنّهم ليسوا أقلَّ خطَراً على الأمّة من الغزو الثقافي؛ بل إنه يكاد يقطع بأنّ «الاستعمار يُعِين الجماعاتِ الدينيةَ التي تَنشُر في رسائلَ أنيقةِ الطباعة أنّ الأرض ثابتة، وأنّ النساء شياطينُ خُلِقْن لنا، وأنّ الجلابيب البيضاء القصيرة من شعائر الإسلام... إلخ؛ لأنّ هذا اللون من الفكر الديني يأتي على الإسلام من القواعد»[2].

ولذا فإن الغزالي يُنبّه على أنّ الدولة الإسلامية لا تقُوم على

---

(1) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص64 ـ 65؛ وانظر في هذا الصدد: له، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص41 ـ 42؛ وله أيضاً، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص64 ـ 83، و148 ـ 155.

(2) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص118.

أيدي أمثال هؤلاء ممّن يرَون أنّ إطالة اللِحَى وتقصير الثوب... هي التي ستُقيم حُكم الله. إنّ إقامة الدين ـ حسبما يرى ـ تتطلّب مقاديرَ كبيرةً من اليقين والصدق والإخلاص، كما تتطلّب خبرةً واسعة بالحياة والواقع والناس والأصدقاء والخصوم، ثم حِكمةً ومُراعاةً للظروف والأحوال، ولِسُنن التدرُّج والارتقاء والسقوط، فكم من أناس حكَموا باسم الإسلام، ففشلوا وأفشلوا الإسلام معهم، وكم من طالِب حُكمٍ لا يعرف شيئاً عن العلاقات الدولية والتيّارات العالمية والمؤامرات السرّية والعلنية، وكم من طالبِ حُكم تحت عنوان الإسلام وهو جاهلٌ بمذاهب الإسلاميين في الأصول والفروع، فلو حَكَم لكان وبالاً على إخوانه في العقيدة يُفضّلون عليه حُكم كافرٍ عادل: «ولقد رأيتُ ناساً يتحدّثون عن إقامة الدولة الإسلامية لا يعرفون إلا أنّ الشورى لا تُلزِم حاكماً، وأنّ الزكاة لا تجب إلا في أربعة أنواع من الزروع والثمار، وأن وجود هيئات مُعارضة حرام، وأنّ الكلام في حقوق الإنسان بِدعة... إلخ، فهل يصلُح هؤلاء لشيء؟!... هناك نِصابٌ من الكمال النفسي والعقلي لا بدّ من تحصيله لمن يريد خدمة الدين وإقامة دولةٍ باسمه، واكتمالُ هذا النصاب لا يَتِمُّ بَغتةً، وإنما يتكوّن مع سياسة النفَس الطويل»(1). وفي هذا السياق يرصُد الغزالي بعض أسباب التطرف: فمنها ما هو نفسيّ، ومنها ما هو عِلمي، على أنّ الاستبداد السياسي هو أبرزُ تلك الأسباب برأيه، إذ إن بعض الجماعاتِ نَبتتْ أفكارُها في السجون، ونَمَتْ أشواكُها وراء القضبان، فما المُتوقَّعُ مِن أُناسٍ هذه ظُروفُهم؟! وإذ يؤكّد أنّ الجوّ الحُرّ هو المكان الوحيد الذي يموت فيه التطرّف، فإنه لا يرى

(1) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص113 ـ 114.

في الفساد السياسي مُبرِّراً للانحراف العقدي ولا للعِوَج الفقهي[1].

د - **صَدْعُه بأنّ الإسلام يرعى حقوق الإنسان ويكفُل الحرّيات العامة**: لا شكّ في أنّ الغزالي هو من أوائل مُفكّري الإسلام المُحْدَثين الذين انبرَوا لتقديم الشريعة بوصفها ترعى حقوق الإنسان وأنّ ذلك ليس بغريب عن الإسلام وهو الدينُ الذي حَفِظ للحيوانات حُقوقها، فكيف ببني آدم؟!، وذلك من طريق تسليط الضوء على ما قدّمه علماء الإسلام المقاصديون (الذين عُنُوا بمقاصد الشريعة) وعلى رأسهم الشاطبي، لجهة المقاصد الكبرى الأساسية للشريعة، أي الحقوق الخمسة أو الضرورات الخمس: حِفظ الدين، والنفسِ، والمالِ، والعقلِ، والنَسل أو العرض. فمن الضروري - من منظار الغزالي - لفتُ المسلمين إلى الحقوق الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية التي يتضمّنها الإسلام والتي لطالما صدّرناها للناس، فإذا هي اليوم يُعاد تصديرُها إلينا بحسبانها كشفاً إنسانيّاً جديداً في حياة الغرب. بل إنّه يجزم بأنّ آخر ما أمّلتْ فيه الإنسانية من قواعدَ وضماناتٍ لكرامة الجنس البشري كان من أبجديات الإسلام، مؤكّداً أن إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان ما هو إلا ترديدٌ عادي للوصايا النبيلة التي تلقّاها المسلمون عن نبيّهم (ص). فالإسلام يحفظ للناس حُريتهم في مختلف صورها، الحرية السياسية، والفكرية، والدينية، والمدنية، كما يكفُل لهم حقوقهم الاقتصادية والثقافية: الحقَّ في العمل، وفي التعليم... إلخ[2].

---

(1) انظر في نقد الغزالي للتطرف: المصدر نفسه، ص114 - 139.

(2) انظر: محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، مصدر سابق، ص63 - 117، و177 - 224.

وفي هذا الباب يُسجّل للغزالي كثيرٌ من الآراء الفقهية التي تبنّاها، فأقامت الدنيا عليه وما أقعدتها، ومنها ترجيحُه مذهبَ الأحناف في مشروعية قتلِ المسلم قِصاصاً إذا ما اعتدى على ذمّي مُعاهِد وقتَلَه عمداً: «وعند التأمل نرى الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة، وإلى مواثيق حقوق الإنسان، وإلى احترام النفس البشرية، دون نظرٍ إلى البياض والسواد، أو الحرية والعبودية، أو الكفر والإيمان، فلو قَتل فيلسوفٌ كانِسَ طريقٍ؛ قُتل فيه، فالنفسُ بالنفس، وقاعدةُ التعامل مع مُخالِفينا في الدين ومُشارِكينا في المجتمع: أنّ لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، فكيف يُهدر دمُ قتيلهم؟!»[1]. وقريبٌ من هذا قضيةُ دِيَة المرأة، إذ إنه يرى أنّ الدِية في القرآن واحدةٌ للرجُل والمرأة، وأمّا الزعمُ أنّ حقّ المرأة أهونُ ودمَها أرخص، فهو من وجهة نظره زعمٌ مُخالف لظاهر القرآن، فإن «الرجل يُقتل في المرأة كما تُقتل المرأة في الرجل، فدمُهما سواءٌ باتفاق، فما الذي يَجعل دِيَةً دُون دِية؟»[2].

هـ - **مُناصَرتُه لقضايا المرأة ودفاعُه عن حقوقها**: من أهم القضايا التي حازت حيّزاً واسعاً في فكر الغزالي قضايا المرأة، إذ إنه ما فتئ يؤكد أن الإسلام بريءٌ من تهمة أنه دينُ المرأةُ فيه مُهانةٌ ومُستضعَفة، فالقرآن يشدّد على أنّ الإنسانية تطير بجناحَين: الرجُل والمرأة، وأنّ انكسار أحد الجناحَين يعني التوقف والهبوط، وهو ما تشير إليه السنّة النبوية، اللهم إذا ما استبعدنا منها ما التصق بها من الواهيات والمتروكات. إنّ

(1) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص26.

الإسلام - على نحو ما يقطع الغزالي - يُسوّي بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات؛ بل إنه «يُدلّل» المرأة، وإذا كان يوجد بعض الفروق المعدودة فإنما ذلك احتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما ينبني عليها من تفاوُت الوظائف، بَيْدَ أن ثمة كثيراً من العادات والتقاليد التي وضعها الناس وألِفوها ولا علاقة للدين بها، هي التي دَحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقتْ في مُعاملتها ظُلماتِ الجاهلية الأولى بحسب الغزالي. ثم إنّ مُصاب الإسلام يكمن في المتحدّثين عنه لا في نصوصه، فقد ابتُلي بفِتيانٍ وشُيوخ في هذا العصر ذوي «أدمغةٍ مُظلمة متحجّرة» لا يرون مكاناً لرأيٍ يُخالف رأيهم، والأدهى من ذلك والأمرّ أنهم يُلصقون أنفُسهم بالسُنّة ويستظلّون برايتها، ويُسيئون تقديم الإسلام إلى العالم، إذ يتصايح هؤلاء «المتفيهقون الجهّال... بأنّ صوت المرأة عورة. إن هؤلاء المتصايحين لا تتمعّر وُجوهُهم لبِعثات التبشير التي تنجح فيها الراهبات في بلوغ أهدافهنّ. إنهم مشغولون بشيءٍ واحد: جَعلِ المرأة رهينةَ مَحبِسَين من الجهل والقهر، وجَعلِ الأمّة كُلِّها تترنّح تحت وطأة التخلُّف الثقافي والسياسي في عصر الذَرّة والفضاء»[1].

ومن القضايا التي شغلت الغزالي والمتعلقة بالمرأة مسألةُ النقاب، إذ إنه يميل إلى أنّ النقاب ليس بواجب، مُفنِّداً بعضَ الأدلّة التي يتكئ عليها بعض «مُدّعي الفقه» من أنّ الإسلام يحرّم على المرأة كشف وجهها، بتعلّة أنه ذريعة إلى الزنا وهو إحدى الموبقات

---

(1) محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مصدر سابق، ص20.

في الإسلام. وردُّ الغزالي على ذلك أنّ «الإسلام أوجَبَ كَشْفَ الوجه في الحجّ، وألِفَه في الصلوات كُلِّها، أفكان بهذا الكشف في رُكنَين من أركانه يُثير الغرائز، ويُمهّد للجريمة؟! ما أضلَّ هذا الاستدلال، وقد رأى النبي عليه الصلاة والسلام الوجوه سافرةً في المواسم والمساجد والأسواق، فما رُوي عنه قطُّ أنه أمَر بتغطيتها، فهل أنتم أَغْيَرُ على الدين والشرف من الله ورسوله؟!»[1].

وقد اعتاد الأوروبيون على رؤية ملابس الفضيلة في أزياء الراهبات عندهم، وهذه الأزياء من وجهة نظر الغزالي قريبةٌ إلى الحِجاب الشرعي عند المسلمين، وإننا برأيه إذا التزمنا بهذا الحجاب كَفَّيْنا ووفّينا وأنصفنا دِيننا وأغرَينا عُشّاق الفضيلة بالدخول فيه، «أمّا إخفاء الأيدي في القفازات وإخفاء الوجوه وراء هذه النُقُب، وجعل المرأة شبحاً يمشي في الطريق معزولاً عن الدنيا، فذاك ما لم يأمُر به دين... وأسألُ القائلين بالنقاب: إنكم تعلَمون أنّ مذهبكم رأيٌ لم تَجنَح إليه كثرة المفسّرين والمحدّثين والفقهاء، فماذا عليكم لمصلحة الإسلام أنْ تتركوه ترجيحاً لمصلحةٍ أهمّ وتجنُّباً لضررٍ أفدح؟!»[2].

ومن المعارك التي خاضها الشيخ الغزالي دفاعاً عن المرأة المعركةُ حول عملِها وتَولّيها الوظائفَ العامة في المجتمع، فإنه يرى أنّ للمرأة الحقّ في العمل، إنْ في البيت أو خارجه، مع تشديده على ضرورة مُراعاة الآداب التي أوصت بها الشريعة، فلا تبرُّج ولا خلاعة، ودون اختلاط ماجن أو خلوة بأجنبي. وفي هذا السياق

---

(1) محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص44.

(2) محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مصدر سابق، ص7 - 8.

يُومئ الغزالي إلى أنّ وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية قد ساء كثيراً خلال العصور الأخيرة، إذ «فُرضت عليها الأمّية والتخلّف الإنساني العام؛ بل إنني أشعر بأن أحكاماً قرآنية ثابتة أُهملت كل الإهمال؛ لأنها تتصل بمصلحة المرأة، منها أنه قلّما نالت المرأة ميراثها، وقلّما استُشيرت في زواجها، وبَيْن كل مئة ألف طلاقٍ يمكن أن يقع تمتيعُ مُطلَّقة... [ومنها أن] خطيئة الرجل تُغتفر، أمّا خطأ المرأة فدمُها ثمنٌ له»[1]، كما لا يرى الغزالي من ضيرٍ في الإقرار بأنّ المرأة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ليس لها أي دور سياسي ولا ثقافي، فلا دخل لها في نُظم المجتمع ولا برامج التربية، ولا مكانَ لها في صُحون المساجد ولا ميادين الجهاد، فذِكرُ اسمها عيبٌ، وكشفُ وجهها حرام، وصوتُها عورة؛ بل كلُّها عورة، ووظيفتُها الأُولى والأخيرة إعدادُ الطعام والفراش... مؤكّداً أنّ الإسلام بريءٌ من كل ذلك وممّا وصل إليه حال المرأة، ولا أدلّ على ذلك ـ كما يشير ـ من أنّ المرأة في عصور الإسلام الأُولى الزاهرة كانت تصلّي في المساجد، وتشارك في المعارك، وتشهد البيعات الكبرى ـ وهي مؤتمرات سياسية ـ بل كانت فقيهةً في الدين تُفتي الناس رجالاً ونساءً: «كانت المرأة إنساناً مكتمل الحقوق المادّية والأدبية، وليست نفاية اجتماعية كما يفهم أولئك المتطرفون الجاهلون، وكما أشاعوا عن الإسلام فصَدُّوا عنه ونفّروا منه... هؤلاء الأصدقاء الجهلة أخطرُ على دين الله من الأعداء الحاقدين»[2].

وهكذا يرى الغزالي أنّ احتقار المرأة لذاتها جريمةٌ؛ بل بقية

---

(1) محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص54.

(2) محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مصدر سابق، ص31.

جاهلية، وليس صحيحاً ما يُروّجه بعض المتحدثين باسم الاسلام من أنّ القرآن يحتقر الأنوثة ولا يرى لها حقوقاً. وإنما مردّ ذلك بحسب الغزالي إلى أفكارٍ خاطئة وتقاليدَ «عوجاء» تسُود المسلمين ولا صِلة لها بكتابٍ ولا سُنّة، وهي وراء الانحطاط العام الذي يرزح تحته المسلمون. إن مثل هذه الأفكار الخاطئة هي التي أدت ـ من وجهة نظره ـ إلى أنْ تنطبع في أذهان النساء الغربيات صورةٌ دميمة للإسلام، حتى صِرْنَ يَفزعن حينما يُذكر لهنّ الإسلام، إذ يَحْسَبْنَهُ سَجّاناً غَشُوماً مُستهيناً بحقوق المرأة ومُجتاحاً لشخصيتها وعدُوّاً لاكتمالها الإنساني، ونحن المسؤولون عن شيوع هذه التهمة كما يعترف الغزالي: «وعندي أنّ امرأةً كأنديرا غاندي تتولّى الحُكم وتُجْري انتخاباتٍ نزيهةً تَسقُط هي فيها أشرفُ من رجُلٍ له هامةٌ وقامةٌ يتولّى الحُكم، ويُزوِّر الانتخابات، ويَطلُع على الناس بوجهٍ وَقّاح كأنه لم يَصنع شيئاً، وهو قد أهلَك الحَرْث والنَسْل»[1].

و ـ **احتفاؤه بالعقل ونُصرته لزعماء الإصلاح في العصر الحديث**[2]: فإن أعظم شيءٍ في الرسالة الإسلامية من منظور الغزالي احترامُها للعقل البشري، وحفاوتُها بالعِلم الطبيعي، ولا كالقرآن كِتاباً سماويّاً يحثُّ العقل على النظر. بل إنه

---

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص30. وحول أنه ليس ثمة فارق بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، انظر: له، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، مصدر سابق، ص119 ـ 139؛ وله، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص44 ـ 69؛ وله أيضاً، **من هنا نعلم**، مصدر سابق، ص141 ـ 156.

(2) انظر على سبيل المثال: محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مصدر سابق، ص17 ـ 19؛ وله أيضاً، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص51 ـ 54.

يذهب إلى أنّ دِيناً يُناقض العقل الصحيح والفطرة السليمة هو دينٌ غيرُ صحيح، مُشيراً إلى أنه قد أُسيء تقديمُ الدين في عُصورٍ طويلة، وطُولِب البشرُ في بعض الأحايين بما يُخالف الفِطرة، من ثَمَّ فقد كان من حقّ أولي الألباب أن يرفضوا ما يُكذّبه العقل، وما تتأذى منه الفطرة؛ ذلك لأنّ ديناً هذه صورتُه ليس دِيناً نازلاً من السماء، وإنما هو نَبْتٌ سامٌّ خرج من الأرض. وفي هذا المجال يصيح الغزالي: «ألَا فلْنَعلَمْ أنّ ما حَكَمَ العقلُ ببطلانه يستحيل أن يكون ديناً... الدينُ الحقُّ هو الإنسانيةُ الصحيحة، والإنسانيةُ الصحيحة هي العقلُ الضابطُ للحقيقة، المستنيرُ بالعلم، الضائقُ بالخُرافة، النافرُ من الأوهام»[1].

على أنّ الغزالي في موقفه من العقل بعيدٌ عن التيّار العقلاني الغالي الذي مثّله المعتزلةُ وابنُ رشد وجمهرةُ الفلاسفة والمتكلّمين بقَدْر بُعدِه عن «أصحاب الحديث» النصّيين، فلا هو يُنْزِلُ العقلَ منزلة المَرجِعية المُطلقة في المعرفة، على نحو ما فعل الأوّلون، ولا هو يَخصُّ النصَّ بمُطلق المرجعية فيها كما فعل الآخِرون، فموقفُه في هذا الصدد في منزلةٍ بين المنزلتَين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، بمعنى أنه تركيبٌ مَشِيجٌ بين «تيار أصحاب الرأي» العقلاني الخالص وبين تيار «الصوفية» الروحي الصِرف[2].

ز ـ **معركتُه حول القرآن والسُنّة**: وردُّه لبعض الأحاديث الصحيحة

---

(1) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص22.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص18 ـ 29، وله أيضاً، **قذائف الحق**، مصدر سابق، ص182 ـ 187؛ وفهمي جدعان، «**العالم بين حدّين: نظرة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية**» ضمن: **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، ط1، 1996، ص136 ـ 145.

سنداً، المعلولة متناً؛ لمخالفتها القرآن. فلئن كان يُؤخذ على الفقهاء اهتمامُهم بآراء الرجال أكثرَ من اهتمامهم بالسُنن، فإن علماء الحديث القاصرين في فقه الكتاب أَولى من أولئك بالعيب عند الشيخ الغزالي: «وتوجد بين الشباب المسلم طوائفُ غريبة، فيها وَرَثةٌ لفِكر الخوارج وفِقه الظاهرية وخيال المُجسِّمين، وفيها مَن يَرفع خسيسته بِشَتْم الأئمة تحت علَم السُنّة، ومَن يُعيد الكهانة القديمة باسم دين الفطرة، ومن ينشُر البداوة ويحارب التقدم باسم التقوى والمحافظة على معالم الإسلام»[1].

إن هناك بعض المشتغلين بالسُنن ممن يُعرفون بِ«أهل الحديث» هم بلاء على الكتاب والسنّة معاً برأي الغزالي، ومآخذُه عليهم تتركز في ثلاثة رئيسة: اهتمامُهم بالمَرْويات الواهية وبناؤهم عليها، ثُم سوءُ فهمِهم للصِحاح وتعصُّبهم لِما يفهمون من أخطاء، ثم عجزُهم عن إدراك الحكمة القرآنية، وقُصورُهم عن دَرَك مَحاور القرآن وغاياتِه الكبرى، ناهيك بنُزوع بعضهم دونما تورُّعٍ أو تأدّب إلى الطعن في الأئمة الكبار[2].

س ـ **تشديدُه على فِقه الأولويات وفقه الواقع**: وما تفرّع منهما على نحو ما فعل القرضاوي، وإن كان بدا الأخيرُ أقدرَ منه على «سَسْتَمتِها» أو نَمْذجتها وتقديمها بصورةٍ أكثرَ وضوحاً وجلاءً.

---

(1) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص138 ـ 139.

(2) انظر: محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص77 ـ 81؛ وله أيضاً، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص40 ـ 41؛ وله كذلك، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص140 ـ 148.

من ذلك مثلاً نقدُ الشيخ الغزالي لشخصية المسلم المعاصر، وإلقاؤه باللائمة على المسلمين في الصورة الشَوْهاء التي ارتسمت في أذهان الغربيين عن الإسلام وأمّته، تلك الصورة التي تَبعثُ على الخجل ولا تُشرّف ديناً ولا تُغري بالنظر فيه، فمِن بين المسلمين النازحين إلى أوروبا وأميركا «مَنْ جعل شارة الإسلام الجلبابَ الأبيض كأننا في صحراء نَجْد، وهناك مَن حَلَق رأسه وشواربه بالمُوسى وأطلَق شَعر لِحيته على نحوٍ يُشعرك بأنّ كل شعرة أعلنت حرباً على جارتها... ثُم هو عندما يفعل ذلك إنما يستكمل الشكل، وما يُفيده شيئاً إذا لم يكن هناك موضوع. أين النفس الإنسانية وتزكيتُها، وأين العقلُ البشري وحسنُ إدراكه للحقائق كُلِّها؟!»[1].

وفي هذا السياق يُنبّه الغزالي على أن الأوروبيين يهتمون بالأصول لا بالفروع، وبالمعاني لا بالمباني، ويَزِنُون النهضات بثمراتها المادّية والأدبية معاً لا بمظاهرها الخارجية، فهُم لا يكترثون مثلاً للصيني أو الياباني إذا أكل الأرُزّ بالأقلام أو بالعِصيّ، ولكنهم يَرمُقونه بذهول وهو يُبدع الأجهزة التكنولوجية الخلّابة، وما شاكل ذلك. بَيْدَ أنّ كثيراً من مسلمي عصرنا الحاضر قد «جمَعُوا شُعب الإيمان في خليطٍ مُنكَر، كبّروا فيه الصغير وصغّروا الكبير، وقدّموا المتأخر وأخّروا المتقدم... فأصبح منظر الدين عجباً، لا بل أصبحت حقيقته نفسُها حَريّةً بالرفض»[2]. حتى إن بين المتديّنين - بحسب الغزالي - مَن يرى أنّ الدساتير بِدعةٌ مردودة؛ لأنّ ضبط نواقض الوضوء أهمُّ عنده من ضبط العلاقة

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص36.
(2) الغزالي، المصدر نفسه، ص36.

الحاكم والمحكوم، كما ترى أحدهم يسارع إلى الجزم بأن تحديد مدة رئيس الجمهورية بدعةٌ محرّمة؛ بتعلّة أن ذلك أمرٌ لم يكن على عهد الرسول أو الصحابة، ذاهلاً عن أنه ليس كل جديد على عهد الرسالة والخلافة يوصف بأنه بِدعة، وأنّ الأمر في ذلك تُحدّده المصلحة، وترى «رُوَيبِضةً» آخَرَ يَقطع بأنّ تعدُّد الأحزاب بدعةٌ مُستورَدة من الغرب، غافلاً عن أنّ الإسلام لا يمنع تعدُّد وجهات النظر والاختلاف العقلي في مناهج الإصلاح الديني أو الدنيوي: «فنحن في شؤون الدنيا أحرارُ الفكر، لم يُلزمنا الإسلام بشيء «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وكذلك نحن في الوسائل التي تُحقق غاياتٍ قرّرها الإسلام ولم يُشرِّع لها طريقةً خاصة، كرفع المستوى العلمي والخُلقي للأمة، ولتحقيق العدالة الفردية والاجتماعية، وكإقدار البلاد عسكريّاً على الجهاد في البرّ والبحر والجو... إنّ تعدُّد الأحزاب في الغرب يشبه تعدُّد المذاهب عندنا»[1]. إذ إن شؤون الدنيا تَتْبع اجتهاد البشر سواءٌ أكانوا مؤمنين أم كافرين، وما بُعث الأنبياء ليعلّموا الناس الحِرف وفنون الصناعات وأنواع الزراعات، ولا ليكونوا مهندسين أو أطباء... إلخ، وإنما بُعثوا ليُعلّموا الناس الخير، وصميمُ رسالاتهم هو شرحُ العقائد والعبادات والأخلاق وبثُّ التعاليم التي تحكُم صِلات الناس بربِّهم وصِلة بعضِهم ببعض... إلخ، أمّا الميادينُ المتعلقة بالدنيا فقد ترَكها الشارع للمؤمنين ولم يَذكُر فيها أحكاماً مُلزِمة. لذا لا يجد الغزالي مِن ضَيرٍ علينا في أن نستورد العلم ووسائله من غيرنا: «والوحي الإلهي لا صِلة له بالمُعادَلات الجَبْرية، ولا بالكُشوف الكونية. هذا موكولٌ إلى جهود البشر ومدى ذكائهم ونشاطهم... ولا ينبغي أن نستحيِيَ

(1) المصدر نفسه، ص38.

من أن نكون تلامذةً لمن سبقونا، وأن نتواضع لهم حتى نَعرفَ ما لديهم، ونُحْسِنَ رَتْق فُتوقنا»[1].

فالعلم لا وطن له، والتجارب الإنسانية النافعة لا وطن لها، والإسلام يحضّ على التماس الحكمة حيثما كانت والفوز بها أنّى وُجدت. وأمّا القول إن الأحزاب تُقسّم الأمة، فهو اعتراض مضحك من وجهة نظر الغزالي، فإنّ ما يمزّق الأمة هو الشهوات لا وجهات النظر النزيهة، وها هي ذي الأحزاب في إسرائيل قد وُلدت مع ميلاد الكيان الصهيوني، فماذا حدث لهم وماذا حدث لنا؟ ثم إن هذا النظام لم يضُرّ الغرب مثلما أنّ فقدانه لم ينفع الشرق الشيوعي، وما إقحام الحِلّ والحُرمة في مثل هذه المواضع إلا ضربٌ من السخف على نحو ما يرى الغزالي، معتبراً أنّ المشكلة تكمن في أنّ المسلمين في العصور المتأخرة قد شغلوا أنفسهم بألوانٍ من الفكر لا طائل من ورائها، وشَلّوا خَطْوهم بأنواعٍ من القيود آذت الإسلام كلَّ الأذى: «يريد الإسلام أن ينطلق بأركانه السليمة ومعالمه الثابتة، فإذا ناسٌ يقولون: ضُمّوا إلى هذه الأركان والمعالم المقرّرات الآتية: الشُورى لا تُقيّد حاكماً... لُبس البدلة الفرنجية حرام، كشفُ وجه المرأة حرام، والغناءُ حرام، والموسيقى حرام، التصوير حرام، الكلونيا حرام، إعلاءُ المباني حرام... هذه الضمائمُ الرهيبة تُضمّ إلى كلمة التوحيد، وقد تسبقها عند عرض الإسلام على الخَلق، فكيف يتحرك الإسلام مع هذه الأثقال الفادحة؟!»[2].

---

(1) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص60 ـ 61.

(2) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص38 ـ 39. وحول جواز الاقتباس من الغرب وأن الناس أدرى بشؤون دنياهم، انظر: له أيضاً، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص160 ـ 167؛ وله كذلك، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مصدر سابق، ص32 ـ 43، و59 ـ 62، و156 ـ 161.

ومن دون أدنى لَأْيٍ يَقطع الغزالي بأنه لو عُني المسلمون النازحون إلى الغرب بالعقائد والأخلاق وجواهر العبادات، لا بصُورها وقشورها، لَما وَجدوا مَحلاً للخَوض في القضايا التَوافه، ولَكان بالإمكان أن يكُونوا رُؤوس جُسورٍ يَعبُر عليها الإسلام، إلّا أنهم حَمَلوا معهم إلى العالم الجديد «جراثيم العفن» في عالمهم القديم، وطبيعيٌّ أن يكُونوا صورةً للبلاد التي أتَوا منها. وفي هذا الإطار يستنكر الغزالي ذُهول المسلمين عن الأولويات وانشغالهم بأمورٍ فقهية مَطّاطة، متسائلاً: بأي حقّ قدّمنا النِقاب على ضرورة نشر الإسلام وتقديمه بصورة جميلة تجتذب الآخرين بدل أن تُنفّرهم؟! فإذا «كان الأوروبيون لا يَألَفُون إلّا أنْ يكون وجه المرأة سافراً فلْيَسقُطِ النقابُ ولْتَمضِ كلمةُ التوحيد في طريقها. وإذا كانوا يرَون أنّها تَلِي مَنصِب القضاء أو الوزارة، فمَن يصدّهم عن الإسلام لأنّ مِن فُقهائنا مَنْ يَمنع ذلك؟! ألَا فَلْيُسلموا ولْتَسقُطِ العقبات التي تَصُدُّ عن دِين الله»[1].

ع ـ **حَمْلُه بشدّة على السلفية الاحتجاجية الرَفضية واستهجانُه ظاهرةَ التكفير**: لا ينكر الشيخ الغزالي أنّ الانتساب إلى السلف شرفٌ عظيم؛ فإنه انتسابٌ إلى خير القرون في التاريخ الإسلامي، ورفضٌ للخرافات والبِدع التي حَفّتْ بالإسلام في عصور الضعف والضَعَة والانمحاق، غير أنه يرى أنّ التفكير السلفي المعاصر ـ كما يتبدّى في سلوك بعض مدّعي السلفية

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص44. ولمزيد من التفصيل حول عناية الغزالي بفقه الأولويات، انظر: المصدر نفسه، 58 ـ 60، و64 ـ 65، و74 ـ 76، و86 ـ 102؛ وله أيضاً، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص12 ـ 16، و33 ـ 36.

في أيامنا ـ أعجزُ من أن يُحقق أهدافه المَرُومة وأنْ تُؤتِيَ دِعايتُه ثِمارها ما لم يتكيّف مُقدِّمُوه مع الواقع ومُستجدات الحياة العصرية، متسائلاً عن جدوى تجاهُل الدراسات الإنسانية والفلسفية (علوم النفس والاجتماع والقانون والاقتصاد والأخلاق والسياسة والتاريخ...)، التي تحتوي على جوانبَ كَشّافةٍ لأغوار النفس وطبائع الجماعات البشرية، ومُلْمِعاً إلى أنه لئن كان فيها جوانبُ لا يرتضيها الإسلام فإنّ فيها نواحيَ أخرى تتّفق مع وجهات نظرٍ إسلامية ليست ممّا يرتضيه السلفيون، فهذه لا طائل من وراء محاربتها بضراوة، كما إنّ فيها جوانبَ مُحايدةً لا هي ضِدّ الدين ولا هي معه، فما معنى معاداتها؟! ثم إنّ هذه الدراسات دخلت دار الإسلام بإذنٍ أو بغير إذن، فما فائدةُ تجاهُلِها، أو مَنْعِ دراستها ومُخاصَمتها؟!

وفي هذا السياق يجزم الغزالي أنّ قادة الفكر السلفي الذين يَجُوسون أقطار الغرب وحصيلتُهم فقيرةٌ في الدراسات الإنسانية والفلسفية، لن يَجدوا مَنْ يَفتح لهم أقطار قلبه بِ «قال الله» و«قال رسول الله»؛ بل لن يجدوا من يفتح لهم نافذةً صغيرة: «فلِم لا نَعرف طبيعة العصر، ولِمَ لا نستكمل أسباب النجاح في خدمة الإسلام، ولِمَ نَحمل الناس على الاكتفاء بقُصورنا وجفافنا، فإذا رَفضوا أخَذْنا نشتُمهم؟!»[1].

ومن أبرز تعاليم السلفية ـ بعد صَون العقائد من الدَخَل ـ رفضُ التقليد المذهبي، والرجوعُ إلى الكتاب والسُنّة مباشرة، وإذ لا يرى الغزالي في ذلك من بأسٍ فإنه يرى أنّ تطبيقه بحاجةٍ إلى تأمُّل،

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص55.

مُستنكِراً تجويز السلفيين لأنفُسهم تقليدَ الإمام أحمد وابنِ تيمية وابن القيّم إلى حدٍّ ما، وإنكارَهم على غيرهم أنْ يُقلّد من شاء من الأئمة الباقين!. ثم إن الاجتهاد الفقهي ـ كما يؤكد الغزالي ـ ليس كَلَأً سائباً، بحيث يَحِلّ لكلّ مَنْ هَبّ ودبّ أنْ يُوقِّع عن الله مُتجاهلاً أئمةَ الإسلام ومُتعالِماً عليهم بدعوى «هُم رجالٌ ونحن رجال». فقد دخل ميدانَ الاجتهاد مَنْ لا يُؤمَنُ على قراءة ورقة، وراح يُصْدِرُ فتاوَى وأحكاماً تؤذي الإسلام، وتُنفّر منه الخاصة والعامة. وإذ يُشير الغزالي إلى أنه يَكره التعصُّب المذهبي فإنه يقطع بأنّ التقليد المذهبي أخفُّ ضرراً من الاجتهاد الصبياني في فهم الأدلّة، كما يحدث في زمننا المعاصر، إذ خلا الطريق لكلّ ناعِق، وراح أنصافُ المتعلمين يتصدّرون مجالس الفتوى، وانتشر «الفقه البدوي» والتصور الطفولي لعقائد الإسلام وشرائعه، حتى صِرنا نرى الصبيان يتطاولون على كبار أئمة الفقه باسم الدفاع عن الحديث: «ورأيتُ ناساً تغلِب عليهم البداوة، يَكرهون المكتشفاتِ العلميةَ الحديثة ولا يُحْسِنُون الانتفاع بها في دَعْم الرسالة... ورأيتُ ناساً يتّبعون الأعنتَ فالأعنت، والأغلظَ فالأغلظَ من كُلّ رأي قِيل، فما يُفتون الناس إلّا بما يَشُقّ عليهم ويُنغّص مَعايشهم... وهؤلاء أيضاً لا سلفٌ ولا خَلَف. إنهم أناسٌ في انتسابهم إلى علوم الدين نظر، وأغلبُهم مُعتلُّ الضمير والتفكير»[1].

وهكذا يلحظ الغزالي أنّ الغربيين يَفِرُّون من الإسلام؛ لا لِعَيبٍ فيه وإنما «لأنّ ناساً لهم أمزجةٌ شاذّة ومعارفُ ضَحْلةٌ هُم الذين يَدْعُون إليه، ويُعرَفون أنهم يُعسِّرُون ولا يُيسّرون، ويُنفِّرُون ولا يُؤلِّفون، سُننُ العادات يجعلونها سُنن عبادات، ويُلزِمون الناس بما

(1) محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص91.

لا يلزم، إذا اشتجرت الآراء في موضوعٍ هل هو مُباح أو مكروه؟ رجّحوا الكراهيّة، هل هو مَكروهٌ أو مُحرّم؟ رجّحُوا التحريم»[1].

2 ـ مَجالي الأصولية أو الراديكالية في فِكر الغزالي، ومن أبرزها:

أ ـ **كلاسيكيّتُه في ما خَصّ نظرية الدولة في الإسلام:** وحملُه بحِدّةٍ بالغة على بعض مُفكّري الإسلام المُحْدَثين الذين حاولوا الخروج من إسار الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وخاضوا في نظرية الخلافة باعتبار أنها ليست من الإسلام في شيء، من مثل علي عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيرهما. إذ إنّ الغزالي يُرجِّعُ ما يَنزِع إليه مُنظِّرُو الفكر السياسي الإسلامي التقليديون مِن حاجة الإسلام إلى دولةٍ لحماية الدين وسياسة الدنيا به وأنّ رئيس الدولة هو خليفةُ رسول الله؛ بل إنه يَجنح إلى أبعدَ ممّا ذهب إليه الأولون، إذ يرى أنّ مَأتَى حاجة الإسلام إلى الدولة لا من كونها الدِرعَ التي تحميه وتذُود عنه في وجه أعدائه فحسب؛ بل أيضاً من أجل القيام على رُؤيته التعليمية والتربوية والتوجيهية: «إنّ حِرمانَ الإسلام من حقّه المُقرَّر في الحُكم واعتبارَه دِيناً معزولاً عن الدولة هو جزءٌ من العداوة التقليدية التي تُكِنُّها أوروبا للإسلام وأهلِه... إنّ الحُكم في الإسلام ليس سياجاً فقط لحماية حُدوده من عدوان خُصومه والصادّين عنه؛ بل هو كذلك قيامٌ على حقائقه الأُولى بالتعليم والتربية والأمانة والتوجيه»[2].

---

(1) محمد الغزالي، **مستقبل الإسلام خارج أرضه**، مصدر سابق، ص58؛ وانظر: له، **السُنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مصدر سابق، ص21 ـ 31؛ وله أيضاً، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، مصدر سابق، ص176 ـ 179.

(2) محمد الغزالي، **من هنا نعلم**، مصدر سابق، ص18 ـ 19.

وفي هذا المضمار يجزم الغزالي أن الدولة في الإسلام لم تكن في يوم من الأيام ألزَمَ له منها في أيامنا هذه، لا بداعٍ من أنها جزء من كيانه فحسب، ولكنْ أيضاً لأنّ هذا الكِيان كُلَّه مُهدَّدٌ بالزوال في عالمٍ تدُور فيه أعاصير الفِتن، ولا بقاء فيه إلا للأقوى، فهل نريد إيماناً أعزلَ أمام إلحادٍ مُسلَّح؟ يتساءل الغزالي. من ثَم فإنّ الدولة من الناحية العلمية إنْ لم تكُن شَطْر الإسلام فهي شرطُ بقائه، من وجهة نظره. فالإسلام عنده ليس مُجرّد نظريةٍ هندسية؛ بل هو عقيدةٌ وأنظمة وأعمال، ويوم يَفقد سيطرته على الحُكم فإنّ الكثرة الساحقة من أحكامه ستَظلُّ حِبراً على ورق، وذلك لأنّ تنفيذها عن طريق الفرد أمرٌ مستحيل برأي الغزالي: «كما يتحوّل الخُلق النفسي إلى سلوك عملي، وكما تتحوّل الأفكار النظرية إلى حقائقَ ملموسة، وكما تتحول المناهج المسطورة في الكُتب إلى وقائعَ منقوشةٍ في صفحات الحياة المتحرّكة، [كذلك] يتحوّل الدين إلى دولة»[1].

ب ـ **جِدّته في نقد العروبة والعُروبيين**: لعلّ آخَذَ ما يُؤخذ على الشيخ الغزالي رحمه الله قسوتُه في نقد الفكر القومي العربي، وافتئاتُه على دُعاته ورُوّاده، وتجريحُه بهم ورَمْيُه إيّاهم بأنهم سماسرة الاستعمار؛ بل وعدمُ تورُّعه عن اتّهامهم بأنهم خدموا إسرائيل كما لم تتمنَّ، إذ يرى أنّ عرب العصر الحديث يريدون الاعتزاز بغير الإسلام ويتعمّدون إهمال شرائعه وإسقاط شعائره: «إن النزعة القومية هنا ستارٌ مفضوح لحركات تخريبية يُراد بها ضربُ الإسلام وحده ونسفُ قواعده في بلاده، ويمكن القول بأن هذه الحركة المشؤومة هي حملةٌ

(1) المصدر نفسه، ص45.

صليبية ناجحة في العصر الحديث»[1]. ومن منظاره أنّ «العروبيين» ما ملَكوا زمام الأمة إلا بوسائل «الخَتْل والقتل» في أكثر من قطر ولم يقدّموا لها شيئاً، كما لا يتورّع عن نفي صفة العروبة عنهم بله أنْ يكُونوا مسلمين: «إنّ هؤلاء الناس بداهةً ليسوا مسلمين، فهل هم عربٌ كما يُوصفون أو يتّصفون؟ كلّا، إنّ هؤلاء ـ سواء كانوا أُجراءَ أو مُخلصين ـ أفضلُ لإسرائيل من كلّ أسلحة الدنيا التي تَرِد إليها»[2].

وفي هذا السياق يُلقي الغزالي بالمسؤولية عمّا وصل إليه حالُ الأمة من تقهقُرٍ وتخلُّف على كاهل البعثيّين والقوميّين الذين نَفَثوا برأيه سُمومهم في كلّ شيء، وجَرَّؤُوا العرب على قَطْع نَسبِهم إلى الإسلام، ثم على اطّراح عقائدِه وشعائره، لِيَثِبُوا بعد ذلك على الحُكم إثر انقلاباتٍ مُصطنَعة: «ما يفعلُ الله للعرب إذا كان خصومُهم يحترمون كلام أنبيائهم ورؤساءُ العرب يستهينون بكلام نبيّهم؟! ما يفعل الله للعرب إذا كان خصومُهم في كل ميدانٍ يقُودهم أقدرُهم وأشجعُهم، أمّا قادةُ العرب فأخلاطٌ من الناس فَرضَتْهُم في أماكنهم حُظوظٌ سيئة؟!»[3].

ومن البيّن أن الشيخ هنا قد ذَهل عن أنّ القومية العربية ليست ملعونةً ضَرْبَ لازِب، وغفَل عن أنّ دُعاتها ليسوا سواءً، فمنهم مُفكِّرون ورجالاتٌ خدَموا الأمّة وتصدَّوا للاستعمار، وخاضُوا حروباً طاحنة ضدّ الكِيان الصهيوني. ولعلّ له عُذره في هذه الحِدّة التي ما

---

(1) محمد الغزالي، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مصدر سابق، ص84.

(2) محمد الغزالي، **قذائف الحق**، مصدر سابق، ص94.

(3) المصدر نفسه، ص154.

كانت دأبَه، وهو الذي عُرف عنه أنه رجُلٌ حليم هادئ، فقد قال هذا الكلام في زمن مِحنته أيام سُجن مع بعض قيادات الإخوان على أيدي قادةٍ كانوا يرفعون شعار العروبة، وهو ما يفسّر مجيء معظم كلامه هذا في كتاباته المبكرة، لا سيما كتابه «**قذائف الحق**» الذي رَوى فيه آلامه وآهاتِه مع رفاقه من قيادات العمل الإسلامي وما تعرّضوا له من ألوان التعذيب في السجون.

خلاصة: الواقع أن الشيخ الغزالي لم يَسلم من النقود الموجَّهة إليه، الهادئةِ حيناً والجارحة أحياناً، فلا هو سَلِم من خُصوم الإسلام السياسي بعامّة من العَلمانيّين، ولا هو نَجا من نُقود الإسلاميين المتشدّدين وتجريحاتهم، إذ اتهموه بتمييع الدين ومُداهَنة أعداء الأمّة... حالُه في ذلك حالُ القرضاوي وغيرِه من دُعاة «الوسطية»؛ بل إن منهم مَنْ رَماه بأنه من أعداء السُنّة النبوية الشريفة بتعلّة رَدِّه بعضَ الأحاديث المَرْويّة في الصِحاح[1]. وعلى أي حال، فإنه يبقى مُجدّداً إسلاميّاً كبيراً ذا نزعةٍ نقدية تصحيحية واضحة للفكر الإسلامي؛ بل إنّ فهمي جدعان يَنزِعُ إلى أنه أبعدُ أثراً وأكثرُ نفاذاً إلى قلوب جَمهرة المسلمين في العقود الأخيرة من الشوكاني ومحمد عبده وابن باديس وحسن البنا والمودودي وسيد قطب، راصِداً التقاءً فكريّاً جليّاً بين فِكر الغزالي وفِكر محمد عبده، وقرابةً فِكرية وروحيةً بأبي حامد الغزالي: «لستُ أشكُّ في هذا البتّة، لكنه ـ والحق يقال ـ

(1) انظر دفاعاً موفَّقاً عن الغزالي في ما خَصَّ اتهامه بمُخاصمة السُنّة، لعبد الجبار أحمد محمد سعيد، بعنوان: «**السُنّة النبوية في فِكر الشيخ الغزالي ومُؤلّفاته**»، ضِمن: **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، ص61 ـ 90. وانظر كذلك دفاع محمد عمارة عنه في: محمد عمارة: **الشيخ محمد الغزالي، الموقع الفكري والمعارك الفكرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، 1992، ص71 ـ 83.

أقربُ إلينا من أبي حامد، وليس ذلك لأنه مُعاصرٌ لنا فحسب، ولكنْ لأنه أيضاً «مُعاصر» بإطلاق، قلباً وقالباً»[1].

(1) فهمي جدعان، «**العالم بين حدّين: نظرة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية**» ضمن: **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، مصدر سابق، ص149. وانظر لمزيد بيان: يوسف القرضاوي، **الشيخ الغزالي كما عرفته**، مصدر سابق، ص185 ـ 186، و281 ـ 283. وانظر حول المعارك الفكرية التي خاضها الغزالي على الصُعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية: محمد عمارة: **الشيخ محمد الغزالي**، مصدر سابق، ص24 ـ 29. وانظر بانورما تاريخية للمراحل الفكرية التي مرّ بها الغزالي: طارق البشري، «**شخصيات وقضايا معاصرة**»! دار الهلال (ضمن سلسلة «كتاب الهلال»)، عدد 617، مايو، 2002، ص77 ـ 80، و103 ـ 110.

الفصل الخامس

الدولة والخلافة لدى الجهاديين

بقي أن نتحدّث عن تيّار آخر في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، هو التيار الرفضي الاحتجاجي، أو ما يُعرف بِ «السلفية الجهادية». وفي هذا السياق يرُدّ العديد من الدارسين ما ذهب إليه بعضُهم من وضع أبي الأعلى المودودي وسيد قطب في خانةٍ واحدة مع عبد السلام فرج وعبود الزمر وشكري مصطفى وغيرهم من قيادات التيّارات الجهادية. فإذا كان صحيحاً أنّ الجهاديين قد أفادوا أيّما إفادةٍ من كتابات المودودي وقطب(1)، فالواقع أنهم أصحاب

(1) لمّا كانت الجماعاتُ الإسلامية أمميةً (تنتسب إلى «الأمة» الإسلامية)، فقد كان من الطبيعي أن تتجاوز مصادرُ فِكرها حُدود بلدها الأُم إلى البلاد الإسلامية كافة. انظر: حسن حنفي، **الحركات الدينية المعاصرة**، مصدر سابق، ص123 ـ 124. وانظر حول تأثير المودودي وسيد قطب في فكر الجماعات الاحتجاجية أو العُنفية، (المصدر نفسه، ص168 ـ 170، و252 ـ 254؛ رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف، من الأفغان إلى بن لادن (من ملفات الإسلام السياسي)، دراسة موثقة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2002، ص70 ـ 71). والطريف أن حسن حنفي يرى أنه بقدر ما أثّر سيد قطب في فكر الحركات الإسلامية =

فِكرٍ جديد يجمع «من كل جبل عصا» كما يقال، إذ إنهم أفادُوا من أفكار الخوارج الأوائل، مُوسِّطين ابنَ تيمية وابن كثير وفتاويهما[1]، ثم نهلوا من كتابات المودودي وسيد قطب[2]. فعلى وقع التغيرات السوسيو - سياسية الكبرى التي كان يطبعها التأزم على مدى الستينات والسبعينات، وبخاصة بعد نكسة يونيو/حَزيران عام 1967،

= المعاصرة، فقد أثّرت هي فيه كذلك بعد انضمامه إليها، وأنها هي التي فرضتْ عليه تجاربها النفسية، تجاربَ الاضطهاد والظُّلم والقهر، «فخرج فِكرُه الأخير يُعبّر عن فِكر المُضطهَدين، وأعاد قراءة فِكره القديم من خلال سيكولوجية الاضطهاد، فأسقَط تجربته الحاضرة، تجربةَ الاضطهاد، على ماضيه الحافل بالنضال الأدبي والاجتماعي والفكري، واستقطب كل شيء فيه، حتى خرج «معالم في الطريق» ليكشف عن صورة هذه الحركات في نفسه، وإن لم يكن هو الذي أخرج هذه الصورة»، (حسن حنفي، **الحركات الدينية المعاصرة**، مصدر سابق، ص289).

(1) يشير العديد من الدارسين إلى أنّ في استدعاء ابن تيمية والاستشهاد بفتاويه و«تَبْيئتِها» في الزمن الراهن من طرف السلفية الجهادية تعسُّفاً بيّناً، ذلك لأنّ لها ظروفها التاريخية والواقعية الخاصة بها. فقد صاغ ابن تيمية فتاويه تلك في لحظة مُهاجمة التتار لبلاد الشام وفتكِهم بأهلها المسلمين، الأمر الذي دفعه إلى مُخالفة العُرف الفقهي السائد، والقاضي بحُرمة دماء وأموال مَن يتلفّظ بالشهادتين وعِصمتها، وذلك بنُزوعه إلى القول بكُفر التتار - على الرغم من أنهم يتلفّظون بالشهادتين - وبجواز قِتالهم ومَن يُواليهم. غير أنّ الحركات الإسلامية الاحتجاجية العُنفية المعاصرة تجاهلت تلك الظروف القاهرة، واقتلعت فتاوى ابن تيمية من سياقها الخاص على نحوٍ يُمكّنها من استثمار تلك الفتاوى وتوظيفها في بيئة مختلفة زمنيّاً ومكانيّاً. (انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص186 - 189، وعبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، مصدر سابق، ص61 - 63).

(2) لمزيد من التفصيل في روافد الفكر الإحيائي الاحتجاجي الرفضي، (انظر: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991، ج2 (الثائرون)، ص66 - 69).

وفي مناخ مُثقَلٍ بالمتناقضات وأسباب القلق والشك والحَيرة والتضارُب في القيم الثقافية والاجتماعية، والتخبُّط في السياسات الاقتصادية والاجتماعية كان اللّجوء إلى الدين والتعلُّق بأهدابه للاحتماء به أمراً طبيعيّاً في واقعنا العربي الإسلامي، إذ بدا السبيل الوحيدة والمُثلى للخلاص، خصوصاً بالنسبة إلى الشباب. وهكذا أصبح ما اصطُلح عليه بِ«الأصولية الإسلامية» قُوّة جذبٍ غلابةً تستقطب كثيرين. وفي ظلّ زيادة الضغط والخنق والتضييق على جماعة الإخوان المسلمين، أُمِّ الحركات الإسلامية المعاصرة وكُبراها، أخذت تتفاعل أفكار الإحيائية الإسلامية، لتتخلّق في رَحِمها أفكارٌ أبعدُ راديكالية وأشدُّ تطرّفاً، باعتبار أنّ المَنزِع السلمي ـ نسبيّاً[1] ـ في

(1) أقول «نسبيّاً»، ذلك أنه قد وقعت مناوشات بين الإخوان المسلمين وبين السلطات المصرية أيام الملك وبعد شُبوب ثورة الضباط الأحرار، وقبل ذلك كان قد انبجس داخل حركة الإخوان جناحٌ احتجاجي عُنفي عُرف بِ«النظام الخاص» أو «الجهاز السرّي» وذلك في العام 1942، والواقع أنه الجهاز الذي أسّس لفكرة «الإسلام السياسي المسلّح» في العالم العربي والإسلامي. ومع أنّ الغاية من وراء إنشائه كانت مقاومة الإنكليز في مصر والتصدّي للصهاينة في فلسطين، وعلى الرغم من وُصول بعض كتائبه إلى فلسطين عام 1948 ومشاركتها في الحرب ضد اليهود، فضلاً عن قيامه بالعديد من العمليات ضدّ الوجود البريطاني في مصر، فقد أضلّ السبيل يوم وجّه سلاحه نحو الداخل كردّ فِعلٍ على الممارسات القمعية التي طالت الإخوان من طرف حُكومات أيامئذ، وعلى وجه التحديد حكومة سري باشا التي صادرتْ مختلف أنشطة الجماعة، وحَرَمتها من الدخول في الانتخابات ومن المشاركة في مختلف الفعاليات الاجتماعية. وعلى أثر ذلك، قام هذا الجهاز باغتيالات سياسية طالت رئيس الوزراء النقراشي باشا والقاضي أحمد الخازندار، عِلماً أنّ حسن البنا، زعيم الإخوان آنئذٍ، رفض مثل هذه الأعمال وتبرّأ من الذين قاموا بها، نافياً أن يكونوا من الإخوان، ومُؤكداً أنّ العنف ليس من وسائلهم. انظر حول الجهاز السرّي الخاص. (رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص54 ـ 57؛ ومحمد حسنين هيكل، =

التعامل مع السلطة ما عاد مُجدياً[1]، ولينفجر من ثَم تيارٌ احتجاجي «رفضي» جهادي يعتمد العنف سبيلاً إلى تحقيق الأفكار، وعلى رأسها تطبيق الشريعة من طريق إقامة الدولة الإسلامية وإعادة إحياء الخلافة[2].

ويدأب الدارسون على التأريخ للجماعات الجهادية بأنّ أُولى إرهاصاتها ظهرت عام 1958، وذلك على يد «نبيل برعي» الذي رفض أطروحات الإخوان المسلمين؛ بل وتجاوز أفكار سيد قطب، المُلهم الأول والأب الروحي لقوى الرفض الإسلامي بعد عام 1965 حتى اليوم. ومن أبرز تلك الجماعات: «التكفير والهجرة»، و«الفنّية العسكرية»، و«الجهاد الإسلامي» وغيرها.

1 ـ جماعة «التكفير والهجرة» أو «الجماعة الإسلامية»: نشأت

= **خريف الغضب**، مصدر سابق، ص282 ـ 283؛ وزكريا سليمان بيومي، **الإخوان والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928 ـ 1948**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1979، ص123 ـ 131).

(1) الطريف أنّ هذه التيارات التي جَنحتْ إلى استخدام العنف في مواجهة السلطة ما اكتفت بمعاداة السلطة فحسب؛ بل خاصمت الإخوان المسلمين كذلك، واتهمتهم بالفساد والتميُّع والترخُّص والتساهل والتخاذل ومُهادنة السلطة، وهو ما كان من أهم أسباب انشقاق كثيرٍ منها عن حركة الإخوان المسلمين. وقد اشتدّ أُوار ذلك العداء بين الطرفين حتى انتهى بصراعات دموية بينهما في صعيد مصر، وبخاصة في جامعتَي سوهاج وأسيوط. انظر عن العلاقة بين الإخوان والتيارات الجهادية: (صالح الورداني، **الحركة الإسلامية في مصر**، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، مصر، ط2، 1991، ص32 ـ 34؛ وزكريا سليمان بيومي، **الإخوان والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية**، مصدر سابق، ص132 ـ 135).

(2) انظر حول أسباب انفجار التيّار الرفضي الإسلامي في سبعينات القرن المنصرم: نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف**، مصدر سابق، ص60 ـ 68؛ ورفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج1 (الرافضون)، ص17 ـ 27.

في العام 1969، وكانت أبرز انشقاق في صفوف الإسلاميين بمصر خلال السبعينات، ومن أبرز قادتها شكري أحمد مصطفى، وتحمِل أفكاراً راديكالية، حتى بمعايير الإسلاميين، ومنها الدعوةُ إلى الله وإقامة الدولة الإسلامية من خلال الاعتزال والهجرة، و«تجهيل» المجتمعات القائمة في البلاد العربية والإسلامية، ثم استخدام العنف. وقد صاغ زعيم هذه الجماعة شكري مصطفى نظريةً للتكفير تقوم على رفض التراث الإسلامي واللّجوء مباشرةً إلى الكتاب والسُنّة بحسبانهما الحُجّة الوحيدة، دُونما اعتبارٍ لفقهاء الإسلام لا سيما مؤسّسُو المذاهب الفقهية المُعتمَدة. ومن الأفكار المركزية التي نادى بها مصطفى فكرة «الهجرة» واعتزال «المجتمعات الجاهلية الآسنة»، معتبراً أنها الطريق الأمثل والوحيد الذي تسلكه جماعته، «يفرّ المرء بدينه من دار الكفر والإيذاء والفتنة إلى أرض الله الواسعة حيث لا فتنة ولا كُفر ولا إيذاء، ولكنْ يعبُد الله وحده ولا يُشرك به شيئاً، وبدلاً من أن يكون مُستضعَفاً في الأرض أصبح عزيزاً في دينه مُتمكّناً في الأرض بعزة الله، وبدلاً من أن يُجبَر على فِعل ما حرّم الله في أرض الجاهلية سيتبع شرع الله... إنّ تجمُّع المسلمين ولو على رأس جبلٍ من الجبال، أو في بطن وادٍ من الأودية، وتحاكُمهم إلى كتاب الله وتطبيقهم لشرعه وحدوده هم بذلك قد أقاموا دولة الإسلام»[1]. بَيد أنه بعد إعدام شكري مصطفى، زعيم هذه الجماعة، ورفاقه عام 1978 بتهمة قتل الشيخ محمد حسين الذهبي وزير الأوقاف لنقدِه أفكارهم، أخذ يتضاءل وجود هذه الجماعة وينحسر، حتى أفل نجمُها[2].

---

(1) رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص102 ـ 103.

(2) حول أفكار هذه الجماعة، انظر: المصدر نفسه، ص94 ـ 107؛ وله أيضاً، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج2 (الثائرون)، ص77 ـ 79؛ ومحمد أحمد خلف الله، «**الصحوة الإسلامية في مصر**»، ضمن: **الحركات الإسلامية في** =

2 ـ جماعة الفنّية العسكرية أو «شباب محمد»: أسّسها صالح سرية، ذو المنشأ الفلسطيني (حيفا)، والذي كان ينتمي إلى حزب التحرير، وعاش في الأردن بعد خروجه من حيفا، ثم انتقل إلى بغداد، فالقاهرةِ عام 1971 حيث حصل على دكتوراة في التربية، لكنه ما لبث أنْ رجع إلى بغداد ليعمل في إحدى جامعاتها، ثم عاد ثانيةً إلى القاهرة فارّاً من بغداد بعد أن حُكم عليه هناك بالسجن غيابيّاً بتهمة تكوين خليّة لحزب التحرير ومُناهَضة نظام الحُكم. وفي مصر شرع «سرية» في تأسيس تنظيم ضمّ مجموعة من طلاب الجامعات، ولم يَمضِ عامان على تأسيس التنظيم حتى غدا مُستعدّاً للعمل المباشر. وهكذا كان، حيث وضع «سرية» وأتباعه خطة تتضمّن شنّ هجوم على الكُلّية الفنّية العسكرية والحصول على مزيد من الأسلحة والمتطوعين للزحف بعد ذلك على قاعة اللجنة المركزية ـ حيث يلقي الرئيس السادات خطاباً وأمامه أركانُ نظامه ـ واحتلالها واغتيال السادات ووزرائه وكبار قادته العسكريين، ثم الاستيلاء على السلطة. غير أنّ الخطة فشلت، وانتهت بالقبض على صالح سرية ونحو تسعين ممّن معه، ليُعدم في العام 1975.

وعلى الرغم من أنّ جماعة «الفنّية العسكرية» لم تترك وثائقَ فكريةً ذات بال، فقد خلّف زعيمُها وثيقة هامة بعنوان «رسالة الإيمان» اشتملت على القول بكُفر نظام الحكم المصري القائم أيامئذٍ وما يشابهه من الأنظمة القائمة في البلاد الإسلامية الأخرى: «إنّ

= **الوطن العربي**، لمجموعة من الباحثين، ص66 ـ 67؛ ومحمد حسنين هيكل، **خريف الغضب**، مصدر سابق، ص297 ـ 298؛ ومحمد الشافعي، **سلطات الدولة بين الفكر الدستوري وفكر الجماعات الإسلامية** (دراسة مقارنة)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، مصر، ط1، 1999، ج2، ص120 ـ 127.

الحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلامية هو حُكم كافر، فلا شك في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»[1]، وتضمنّت دعوةً للجهاد المسلّح، إذ يرى صالح سرية أنّ الجهاد هو الطريق الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية، وأنّ مَن يُوالي الكُفّار والأنظمة الكافرة فهو كافر؛ بل إنه يجنح إلى حدّ تكفير المجتمع عموماً واعتباره أرضَ جاهليةٍ ودار حرب، وقاعدتُه في ذلك أنّ «الإيمان بالله يقتضي [اقرأ: يقضي] بأنه وحده هو الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم، وعلى البشر أن يسيروا وَفْق ما شرع الله، وإلّا فهم كُفار، فمَن رفض هذه القواعد فهو كافر، وكلّ مَن نصّب نفسه للتشريع أو رسَم منهاجاً للحياة فقد نصّب نفسه إلهاً، ومَن رضي بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد ربّاً غير الله، فأصبح كافراً كذا قطعيّاً... وعلى هذا كفّرنا الحكومات؛ لأنها اتخذت شرائعَ ومناهج بديلةً لمنهج وشريعة الله، ولنفس السبب كفّرنا الأحزاب والجمعيات والمبادئ»[2].

3 ـ **جماعة الجهاد الإسلامي**[3]: أسّس نواتها المهندس محمد عبد السلام فرج عام 1979، واندغمت فيها جماعتان أُخريان هما جماعة كرم زهدي، وجماعة سالم الرحال الأردني الجنسية. أما

---

(1) صالح سرية، «**رسالة الإيمان**»، ضمن: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج1 (الرافضون)، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص46؛ وانظر حول جماعة الفنّية العسكرية: رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص110 ـ 113؛ ووليد محمود عبد الناصر، **التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج، من النكسة إلى المنصة (1967 ـ 1981)**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص21.

(3) ثمّة تنظيمات عدة أطلقت على نفسها اسم «الجهاد الإسلامي» أو «الجهاد»، إلا أنّ الجماعة الرئيسة التي عُرفت بهذه التسمية هي ذلك التنظيم المصري الذي اشتُهر باغتياله أنور السادات، وهو موضوع حديثنا.

زعيم الجماعة عبد السلام فرج، فيومئ في كتابه **الفريضة الغائبة** الذي يُعدّ إنجيل جماعة الجهاد، إلى أن البديل الذي ينشُده هو إقامة الدولة الإسلامية المتمثّلة في الخلافة التي بشّر بها الرسول عليه الصلاة والسلام، معتبراً أنه لا يمكن إزالة الطواغيت إلا بقوة السيف. ويرى أنّ الأحكام التي يحكم بها المسلمون في أيامنا هي أحكام الكفر بسببٍ من أنها قوانينُ وضعها كفّار وسيّروا المسلمين عليها، «وحُكّام هذا العصر قد تعدّدت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملّة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل مَن تابع سيرتهم... فحُكّام هذا العصر في ردّةٍ عن الإسلام، تربَّوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهُم لا يحملون من الإسلام إلّا الأسماء»[1]. كما يجزم فرج بأنّ العمل في سبيل إقامة شرع الله على هذه الأرض هو فرضٌ على المسلمين، وليس يمكن ذلك برأيه إلّا من طريق القتال: «وبالنسبة للأقطار الإسلامية، فإنّ العدوّ القريب يقيم في ديارهم؛ بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدوّ هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومِن هنا فجهادُهم فرضُ عين»[2].

وأما الرجل الثاني في جماعة الجهاد ـ بعد عبد السلام فرج ـ عبود الزمر، فلا يختلف كثيراً في رؤيته عن زعيم الجماعة، إذ إنه يَنزع إلى أنّ الأنظمة السائدة في البلاد الإسلامية تتشابه من حيث

---

(1) عبد السلام فرج، «**الفريضة الغائبة**»، ضمن: (رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج1 (الرافضون)، ص129 ـ 130).

(2) عبد السلام فرج، «**الفريضة الغائبة**»، ضمن: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج1 (الرافضون)، ص138. ولمزيد من التفصيل حول أفكار عبد السلام فرج، انظر: رفعت سيد أحمد، المصدر نفسه، ج2 (الثائرون)، ص83 ـ 87؛ وله أيضاً، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص113 ـ 116.

حكمُها بغير ما أنزل، وبُعدُها عن الإسلام، وعيشُها في جاهلية القرن العشرين. كما لا يتورّع عن رمي المجتمعات الإسلامية القائمة بالكفر، نُظمَ حياةٍ وقوانينَ وتشريعاتٍ ومؤسساتٍ سياسيةً وهيئاتٍ وجمعيات خيرية واجتماعية.. غير أن حُكمه بكفر المجتمعات وجاهليتِها لا ينسحب عنده على الأفراد ما لم يُعلنوا ذلك بسلوكهم أو بأفكارهم. وإذ يدعو «الزمر» إلى إقامة جمهورية إسلامية باعتبارها «غايةً استراتيجية»، فإنه يرى أنّ الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف المروم هو الثورة الشعبية المسلّحة أو «الانقلابية»، ويريد بها «الرفض المُطلق لكلّ النُظم والمجتمعات الجاهلية؛ لِصُدورها عن غير الإسلام... والانقلابية التي نعنيها هي التغيير الجِذري في شتّى مناحي الحياة وصُورها... إن المنهج الانقلابي هو ذاك الطابع الذي يصبغ حركة جماعتنا نحو تحقيق غايتها السامية، وذلك بالثورة الإسلامية على النظم الجاهلية القائمة في البلاد، واقتلاع جذور الباطل وإحداث التغيير الشامل في كل جوانب الحياة بإحلال البديل الإسلامي»[1].

ومن كِبار مُنظّري جماعة الجهاد الشيخ عمر عبد الرحمن، الذي برز دورُه بعد فتواه الشهيرة لأعضاء الجماعة في وجهها القبَلي بإهدار دم الرئيس السادات؛ بتعلّة أنه حاكمٌ بغير ما أنزل الله. كما تجلّى تأثير عبد الرحمن في جماعة الجهاد عبر مقولة «إعادة الخلافة» التي تبنّاها أعضاء الجماعة، القبَليون منهم، وروّجوا لها أواخر السبعينات وبداية الثمانينات من خلال كُتبهم ومجلاتهم - لا سيما مجلة «كلمة حق». وإضافةً إلى ذلك أصدروا كتاباً بعنوان **ميثاق العمل الإسلامي**

(1) عبود الزمر، «**منهج جماعة الجهاد الإسلامي**»، ضمن: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج1 (الرافضون)، ص114 - 119.

ضمّنوه رُؤيتهم الفكرية والسياسية، وفكرتُها المِحورية ضرورةُ إعادة إحياء الخلافة: «وإننا نسعى بكل الطرق والسُبل التي جاءت بها شِرعتُنا الحنيفية لتحقيق هدفنا: تعبيد الناس لربّهم وإقامة الخلافة، نسعى بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله... إنّ مهمّتنا هي أن نهُزّ الناس هزّاً عنيفاً بهذه الحقيقة، ونقول لهم: «أأربابٌ متفرّقون خيرٌ أم الله الواحد القهار»»[1]. ذلك أنّ الأمة الإسلامية من منظارهم في حالٍ يُرثى لها، فالخلافة فيها ضائعة، حتى أصبحت دُويلاتٍ ممزّقةً وهزيلة ومتأخرة، وشعوباً مُستذَلّة بعيدة عن دينها: «حُكامها وقادتها من أبنائها، ولكنهم علمانيون لادينيون، تنكّروا لشِرعة الرحمن، واستبدلوا بها شِرعة الشيطان، وَلَّوا أدبارهم للقرآن، وذاق المسلمون على أيديهم أشدّ أصناف التعذيب والتنكيل، نُحّي الإسلام عن السياسة، عن التشريع والقضاء، عن التعليم والإعلام والثقافة، عن الأُسرة والمجتمع، وعاد الإسلام غريباً كما بدأ»[2]. لذا، فإن قيام أمر الدين ـ كما يرى قادة الجناح القبلي من جماعة الجهاد ـ لا يتحقّق إلا بقوةٍ تحميه وتدفع عنه المُعتدين، فمَن لا قُوّة له لا بقاء له، ومن ثَمّ حتميةُ المواجهة: «مواجهة قوية واعية تدرك حقيقة المعركة ومتطلبات الثورة على الجاهلية، ترفع السيف والسِنان، وتحمل المِدفع والبندقية، وتُعلي راية الجهاد سبيلاً لإقامة دولة الإسلام»[3].

وثمة حتمياتٌ أربعٌ تُوجب المواجهة من منظور هؤلاء: **أُولاها**: خلعُ الحاكم المُبدِّل للشريعة؛ لِكُفره بهذا التبديل، **وثانيتُها**: وجوبُ

(1) **«صفحات من ميثاق العمل الإسلامي»**، ضمن: المصدر نفسه، ص169 ـ 170.

(2) **«حتمية المواجهة»**: ضمن: المصدر نفسه، ج2 (الثائرون)، ص245.

(3) المصدر نفسه.

قتال الطائفة المُمتنعة عن شرائع الإسلام، كُلِّها أو بعضِها، وإنْ أقرّتْ بوجوب ما امتنعتْ عنه ونطقتْ بالشهادتين، **وثالثتُها**: وجوب تنصيب خليفةٍ للمسلمين وإقامة الخلافة، **ورابعتُها**: وجوب تحرير بلاد المسلمين المُغتصَبة والجهاد لنشر الدين[1].

وأمّا قادة الجناح الثالث لجماعة الجهاد الذين تزعّمهم سالم رحال، ثم خلَفَه فيهم كمال السعيد حبيب، فقد رأوا أنّ ثمة مشاكلَ وتحدياتٍ تواجه حركة الإحياء الإسلامي في الفترة الممتدّة من نهاية السبعينات حتى مُستهلّ الثمانينات، أبرزها غلبةُ الجاهلية على بقاع الأرض جميعِها، وذلك من خلال فرضِها لقِيمها وعاداتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبداعٍ من ذلك فالواجب جهادُها وإعادة «فرض» الإسلام عليها، حتى تكُون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى؛ لأنّ الجهاد «يمثّل وظيفة حضارية هي إخراج الناس من الجاهلية إلى الإسلام... فإنّ طرح العلاج يُمثّل بدائلَ لهذه الأشياء، وترتيب علاج المشاكل يكون على النحو الآتي: إقامة حُكمٍ إسلامي (دولة إسلامية) يَدِين لله بالطاعة ويُعلن استسلامه الكاملَ والمُطلق لمنهج الله سبحانه وتعالى وهو الإسلام. تلك هي المسؤولية الأولى؛ ذلك لأنّ المشاكل الأخرى جميعها لا يمكن أن تُحَلّ إلا في ظِلّها أو بها»[2].

وهكذا، فقد كان طبيعيّاً أن يكون التجسيد العملي لهذه الأفكار

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص187 ـ 198، و248 ـ 272؛ ووليد محمود عبد الناصر، **التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج**، مصدر سابق، ص21 ـ 22.

(2) كمال السعيد حبيب، «**وثيقة الإحياء الإسلامي**»، ضمن: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، مصدر سابق، ج2 (الثائرون)، ص230. وانظر أفكار هذا الجناح في: رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص119 ـ 120.

مُجتمعةً ـ بعد دمجِها في قالبٍ فكري وتنظيمي واحد ـ إحداث أكبر قدرٍ من الصدام مع السلطة، ولا ريب في أنّ اغتيال السادات كان أبرز الأحداث التي تَمظهر عبرها ذلك الفكر الذي نادى بالإحياء الإسلامي من خلال الجهاد ومقاتلة الحكام الأشبه بالتتار، من منظور جماعة الجهاد. وكانت مُبرّرات الاغتيال ثلاثة: أولُها أنّ القوانين التي يُجريها في مصر لا تتّفق مع تعاليم الإسلام ولا مع شرائعه، وثانيها أنّ السادات عقد صُلحاً مع اليهود، وثالثُها اعتقالُه عُلماءَ المسلمين واضطهادُه إياهم وإهانتُه لهم[1].

وقد توزّع أعضاء هذه الجماعات العنفية على مختلف البلاد العربية والإسلامية ثم تجمّعوا وتضامّوا خلال ثمانينات القرن العشرين في أفغانستان لجهاد الاحتلال السوفياتي بتعبئةٍ من الدول العربية وبدعم وتحريض من المحور الغربي، لا سيما الولايات المتحدة الأميركّية، لكنْ سرعان ما قَلَبُوا للغرب ظَهْر المِجَنّ، إذ انقلبوا عليه بعد سقوط الاتحاد السوفياتي؛ لاختلاف أهدافهم عن أهدافه، ولِما بدر منه من عُدوانيةٍ تجاه الإسلام والمسلمين، بخاصةٍ لناحية دعمِه المطلق لإسرائيل، وبعد حرب الخليج الأولى ودخول القوات

(1) لمزيد من التفصيل حول جماعة الجهاد، انظر: رفعت سيد أحمد، **قرآن وسيف**، مصدر سابق، ص110 ـ 120؛ ومحمد أحمد خلف الله، «**الصحوة الإسلامية في مصر**»، ضمن: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، لمجموعة من الباحثين، مصدر سابق، ص67 ـ 70؛ ومحمد حسنين هيكل، **خريف الغضب**، مصدر سابق، ص494 ـ 545؛ وحسن حنفي، **الأصولية الإسلامية**، ضِمن: الدين والثورة في مصر، مصدر سابق، ص110 ـ 125؛ ومحمد الشافعي، **سلطات الدولة بين الفكر الدستوري وفكر الجماعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص129 ـ 139. وانظر حول مُبرّرات هذه الجماعة لقتل السادات: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلّح**، مصدر سابق، ج2 (الثائرون)، ص86 ـ 87، و247 ـ 248.

الأميركية إلى الجزيرة العربية. وعلى أثر ذلك كان إعلان قيام تنظيم القاعدة، الذي ظهر نتيجة «التلاقح» بين الفكر السلفي الطُهوري المُتشدّد وبين الإخوان المسلمين، لا سيما اليمينيون منهم (تلامذة سيد قطب ومُشرَبي أفكاره)[1]، بزعامة أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، والذي ملأ الدنيا وشغل الناس بما قام به من هجمات وعمليات عُنفٍ طالت مناطقَ مختلفةً من العالم، وكان أبرزها وأكبرها عملية 11 أيلول/سبتمبر عام 2001، التي مثّلت محطةً مِفصلية في التاريخ الحديث، إذ أصبح العالم ما قبل ذلك الحدث غيرَه ما بعده. فكانت الحرب الكونية بقيادة الولايات المتحدة على الإرهاب، والتي بدأت باحتلال أفغانستان ثم العراق.

وقد طرأت تحوُّلاتٌ كبرى على خطاب الجماعات الجهادية المعاصرة إبّان هذه المرحلة، فكان توسُّعٌ من جانبهم في المفاهيم التي قدّمها مُنظّرو الفكر الجهادي الأوائل، لا سيما مفاهيم: الحاكمية، والجاهلية، والجهاد، والولاء والبراء، والإرجاء، والطاغوت، ونواقض الإسلام... وبذا أصبح القول بكفر الأنظمة العربية والإسلامية القائمة من مُسلّمات الخطاب الجهادي، وعليه، فالواجب جِهادُها لاسترجاع دار الإسلام المسلوبة، ولإعادة الخلافة وإقامة دولة إسلاميةٍ تُطبّق الشريعة على أيّ بقعة مُحرَّرة في العالمين

(1) من المعلوم أنه قد تفرّع من تنظيم القاعدة عدّة تنظيمات، من أبرزها: «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» في الجزائر، وجماعة «جُند الله» في إيران، و«الجماعة المغربية المُقاتلة» التي أصبحت جزءاً من تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، و«الجماعة الليبية المُقاتِلة» التي قامت بمراجعاتٍ نبذت فيها استخدام العنف، و«دولة العراق الإسلامية» أو «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، و«جماعة الشباب المجاهدين» في الصومال، و«جماعة أنصار الله» في غزة، فضلاً عن جماعات القاعدة في شبه الجزيرة العربية وفي بلاد الشام وغيرها.

العربي والإسلامي. ثم تحوّلت أولوية هذه الجماعات ـ مُتمثّلةً في القاعدة على وجه الخصوص ـ من جهاد العدوّ القريب (الأنظمة القائمة في بلادنا) إلى العدو البعيد (الغرب واليهود و«الصليبيين»)[1].

(1) انظر: مروان شحادة، **تحوُّلات الخطاب السلفي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص194 ـ 216.

خاتمة ونتائج

في ختام هذا البحث، يمكن الخروج بالاستنتاجات التالية:

أولاً: إنّ أزمة الفكر العربي والإسلامي المعاصر هي أزمة مفاهيم، بمعنى أنّ ثمة التباساتٍ تعتري مفاهيمَ مفتاحيةً في هذا الفكر، أبرزها: الدين، والدولة، والعلمانية، والشريعة:

1 ـ أما الدين (الإسلام خصوصاً)، فيتصوّره بعض الدارسين العرب المُحدَثين ـ من غير ذوي النزعة الإسلامية ـ على نحو ما يفهمه الغربيون من أنه لا يعدُو كونه مجرّد علاقةٍ بين المرء وربّه، ولا مساس له بالشؤون الاجتماعية ولا السياسية... إلخ، ذاهلِين عن أنّ المسيحية غيرُ الإسلام وأنّ هناك ظروفاً موضوعية حدتْ بالغربيين إلى فهم الدين كذلك، وبخاصةٍ بعد الاصطراعات المريرة التي مرّت فيها أوروبا، والتي كان الدين أحد أهم العوامل في إيقادها وتسعيرها، ممّا أدى إلى فَصمِه عن الشأن العام، على حين أنّ الإسلام بطبيعته مجتمعي أو جماعي وسياسي، ولا أدلّ على ذلك من أنّ كثيراً من شعائره وطقوسه هي جماعية، والحال أنّ «كل ما هو فرديٌّ حين يتحوّل إلى اجتماعي يصبح «سياسيّاً»، والدينيُّ نفسُه حين

يكُفّ عن أنْ يكون «للإنسان في خاصّة نفسِه» ويصبح شأناً للجماعة، لا بدّ من أن يصبح سياسيّاً. وكلُّ فهم للديني يأخذ بمبدإ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يُحوِّل الدينيَّ، بالضرورة وبالماهية، إلى سياسي»[1]. وأمّا الإسلاميون، ففضلاً عن تحوُّل الدين لديهم إلى أيديولوجيا للسلطة ذاتِ صبغةٍ عقدية، فإنّ كثيراً منهم يُصوّرون الدين على أنه قانونٌ صارم ينبغي الاحتكام إليه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون البشر الدنيوية والأخروية. وهؤلاء كذلك يغفُلون عن أنّ الإسلام يترك كثيراً من أمور الدنيا للبشر «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وأنّ العبرة بالمصلحة، وحيثما كانت فثَمّ شرعُ الله. فما دام الناس يعيشون بسلام وهناء، فليس يريد الله سبحانه لهم أكثر من ذلك، وما أرسل الرسل إلا لتلك الغاية الجُلّى[2].

2 ـ وأما الدولة، فيفهمها بعض رُوّاد الفكر العربي المعاصر بوصفها ذاتَ اليد الطُولى على كلّ شيء في المجتمع، بما في ذلك الدين، الذي يجب ـ من منظورهم ـ أنْ يكون تحت جناحها، ومُنفصلاً عنها بالكُلّية، فلا شأن له بها لا في التدبير ولا في التوجيه، وذلك على غِرار الفَصْم بين الميدانين القائم في معظم الدول الغربية. وأما مُفكّرو الإسلام السياسي، فينظُرون إلى الدولة باعتبارها حارسة الدين، مُجادِلين بأنّ من الواجب أنْ يكون للدين دورٌ كبير في إدارة الدولة وفي

(1) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000، ص366.

(2) لمزيد بيان في هذا الصدد، انظر: القسم الأول من هذا البحث (الفصل الأول: الدين: نشأته، ماهيته، أدواره ووظائفه).

توجيهها ومُراقبتها. فالدولةُ من منظور هؤلاء كالأُسّ، والدينُ كالبناء، فلن يقوم بناءٌ ما لم يكن أُسّ، ولا نفع للأُسّ ما لم يكن بناء، غافلين عن أنّ الدين عبر التاريخ الإسلامي هو الذي كان ينهض بمهمة حراسة الدولة، أيام كان القائمون عليها يتدثّرون بدِثاره لنيل الشرعية، ويلجؤون إليه في النوائب تعبئةً وتجييشاً. والأدهى من ذلك والأمرّ أنّ بعض الحركات الإسلامية المعاصرة أصبحت تجنح إلى إعمال النسبي (السياسة) في المطلق (الدين)، إذ بعد أن كان هدفها ««تديين السياسة»، أي إخضاعها للمبادئ الأساسية للإسلام وقِيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعيةٍ دينية للممارسة السياسية، تمّ «تسييس الدين»، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جُزءاً من التصوُّر الديني الإسلامي، ولكنْ من جهة إعادة تفسير الدين ليتضخّم فيه الشقّ أو الجزء السياسي على بقية مُكوّنات البناء الإسلامي»[1]. وهو ما أثار حفيظة بعض الناس من داخل الصف الإسلامي الحركي نفسِه، اعتراضاً على تضخيم الشق السياسي في الإسلام على حساب سائر مُكوّنات التصوُّر الإسلامي[2]. لقد تحوّلت السياسة لدى بعض الإسلاميين ممّن دخلوا ساح العمل السياسي إلى «حقيقة

(1) هشام جعفر وأحمد عبد الله، «حول التحوُّل في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط»، ضمن، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، لمجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص242.

(2) كأبي الحسن الندوي في كتابه: **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**، دار القلم، الكويت، ط3، 1981، وحسن الهضيبي في كتابه: **دُعاة لا قضاة**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، لا ط، لا مكان، د. ت.

مطلقة» أو كُلّية، تعيد تفسير الدين على نحوٍ يؤدّي إلى تغويل بعض أجزائه على حساب بقية الأجزاء والمُكونات «وقد خلق هذا ذهناً خاصّاً يرى كل شيء بالمنظار السياسي، وبعد أنْ كانت الممارسة السياسية حقيقةً وقتية ارتبطت بظروف وملابسات معيّنة، تحوّلتْ إلى حقيقة دائمة مطلقة... ومِن ثَم يتم اختزال المشروع الإسلامي ـ باعتباره مشروعاً شاملاً يستهدف إصلاح حال الأمّة ـ إلى جانب سياسي يتمحور حول السلطة: وُصولاً إليها ـ كما في الطرح المعتدل ـ أو وُثوباً عليها ـ كما في الطرح العنيف ـ وعندئذ تصير المهمة الأولى لـ «إقامة الدين» هي إقامة السلطة السياسية الحاكمة باسم الإسلام»[1] .

3 ـ وأما العلمانية، فإن بعض أشياعها العرب يقدّمونها وكأنها حتميةٌ تاريخية لا مفرّ منها، غير آخِذين بعين الاعتبار أنّ لانبعاثها ظروفاً خاصة، وأنها ذاتُ مراحلَ وعلى درجاتٍ من حيث عِلاقتُها بالدين، بحيث يمكن القول إنها علمانياتٌ لا علمانية واحدة. كما إنّ من الشَطَط نُزوعهم إلى الربط بين العلمانية والديمقراطية وكأنهما مُتساوقتان متوازيتان، بحيث إنه لا يمكن تصوُّر وجود إحداهما من دون الأخرى. وآيةُ ذلك أنّ كثيراً من الدول الديمقراطية لا تعتمد سياسة فصلٍ كُلّي بين الدولة والدين، ومع ذلك فإنها لا تَعرى عن أنْ تُوسَم بأنها «ديمقراطية»، ومن جهة أخرى ليست كل الدول التي تعتمد

(1) هشام جعفر وأحمد عبد الله، «**حول التحوُّل في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط**»، ضمن، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، لمجموعة من الباحثين، مصدر سابق، ص243.

العلمانية دُولاً ديمقراطية بالضرورة (الاتحاد السوفياتي على سبيل المثال). وأمّا الإسلاميون فيرفضون العلمانية ضرب لازب، غير لاحِظين أنّ فيها ما يستحقّ التمعّن، بخاصة لناحية أنها انطلقت في الأصل من فكرة «التسامح» الديني بعد الحروب الدينية الطاحنة التي شهدتها أوروبا في القرون الوسطى. ثم إنّ كثيراً من دُعاة العلمانية العرب المُحدَثين، حتى من ذوي النزعة العلمانية الحادّة (محمود أمين العالم، وفؤاد زكريا...)، ما انفكّوا يُشدّدون على أنّ العلمانية لا تعني بأي حالٍ من الأحوال رفضَ الدين، أو القِيم، أو التراث، أو البُعد الثقافي أو الروحي للإنسان، ولا النظرةَ المادّية بدَلالتها الضيّقة النفعية الجشعة، مُحاجِجين بأنْ ليس كلُّ علماني بالضرورة غيرَ مؤمنٍ أو مُلحداً، مثلما أنه ليس كل مُتديّن أو مؤمن غيرَ علماني، ومُؤكّدين أنّ المنهجية العلمانية ليست نسقاً مُطلقاً نهائيّاً، وإلّا تحوّلتْ إلى مُدوَّنةٍ ثيولوجية كلامية مُغلقة أو أصوليةٍ عقدية ـ على نحو ما حدث للنموذج السوفياتي ـ وإنما هي دائبةُ التجدّد والتطوّر من خلال مُراكمة خبراتها وتطبيقاتها، وعبر الطابع النقدي لمنهجيّتها نفسِها.

ما أريد الإلماع إليه أنّه قد تخلّل إشكاليةَ العَلْمانية، إحدى أبرز الإشكاليات وأكثرها جدلاً وتداوُلاً في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، سوءُ فهم جليٌّ لدى الإسلاميين والعلمانيين على حدّ سواء، يتجلّى في الكَيفية التي يَعِي بها كلٌّ من الطرفين العلمانية: فالإسلاميون ـ على اختلاف تيّاراتهم ـ يُسارعون إلى القَطع دُونما لَأْيٍ بأنها الدسيسةُ الكبرى التي اقتحمت على المسلمين عُقولهم وقلوبهم، ولا يرون فيها سوى نزعةٍ إلحاديّة، همُّها فَصمُ الدين عن الشأن العام وإقصاؤه عن التنظيم الاجتماعي والسياسي، ليحُلّ محلّه

نظامٌ سياسي مُلحِد، مُعادٍ لعقيدة المجتمع والأمّة وغيرُ ذي صِلة بمصادرها الروحية والثقافية. فلا مكان للعلمانية في بلادنا ـ من منظورهم ـ ولا مجال للفصل بين الدين والدولة أو بين السياسة والشريعة في الإسلام؛ بل لا بدّ من أن تسُود الشريعة شؤون الدولة والمجتمع كافة. وأمّا العلمانيون، فقد انزلق لفيفٌ منهم إلى الصَّدْع بمواقفَ عقديةٍ من العلمانية تُصوِّرها على أنها موقفٌ فلسفي مُضادّ للدين، غير مُتنبّهين إلى أنهم بهذا يُكرّسون فكرة الإسلاميين عن العلمانية، ويُوفّرون لهم مادةً دَسِمة يتكئون عليها في التشنيع على العلمانية وأهلها، ومُتوهِّمين أنّ بالإمكان استبعاد الإسلام من دائرة التأثير الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية والإسلامية[1].

4 ـ وأما الشريعة، فهي مفهوم مطّاط ومحلُّ خَبْطٍ وخلطٍ كبيرَين، من حيث طبيعتُها ودورُها ومقاصدُها وطرائقُ استيعابها، ومن حيث الدعوة إلى تطبيقها... إلخ. وثمة أسئلة كبرى في هذا المجال: فهل الشريعة هي الإسلام كلُّه، أم إنّ العقيدة هي الأصل وما الشريعةُ إلا أثرٌ فرعيّ تستتبعه العقيدة؟ أليست الشريعة مجموعة النُظم التي شرَعها الله للمسلم ليلتزم بها في ميدان علاقته بربّه، وعلاقته بأخيه المسلم، وبغير المسلم، وبمجتمعه، وبالكون وبالحياة؟ فإذا كانت الميادين التي تشملها كلمة «الشريعة» متعدّدة، فلِأيّ هذه الميادين الأولوية، وبأيّها نبدأ؟ وإذا كان الفقهاء يرون أنّ للإنسان في المجتمع المسلم حقوقاً طبيعية (بيت يُؤويه، وطعام وشراب يُلائمانِه ويكفيانه، وكساء يستُره صيفاً وشتاءً؛ بل وخادم يساعده إذا كان عاجزاً،

---

(1) انظر القسم الأول من هذا البحث (الفصل الثالث: العلمانية: نشأتها، مدلولها، مراحلها وإشكالياتها في المجال التداولي العربي).

ودابّة يركبها)، فإذا سرق فإنه آنئذٍ يُقام عليه حدُّ السرقة، «إذا كان الأمر كذلك، لماذا إذن ينصرف جُهد الداعين لتطبيق الشريعة إلى تنفيذ حدّ السرقة، ولا يبذُلون جهداً يُذكَر من أجل خوض معركة توفير الحياة الكريمة للإنسان في المجتمع الإسلامي... لماذا لا يرون إلّا هذا الوجه العِقابيّ في ما أنزله الله من شرائع، ويُسقطون من حسابهم الحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان؟!... إنهم يقدّمون لنا الإسلام باعتباره رسالةً «لتأديب» البشر، وليس لهدايتهم وإسعادهم!»[1].

وفي هذا المجال، يُرجع بعض الدارسين التحوُّل في فهم مدلول الشريعة إلى التطوُّر الذي طرأ على مفهوم القانون في الدولة الحديثة ودورِه ومكانته ووظيفته في التنظيم الاجتماعي والسياسي. فقد نشأ مفهوم القانون عن تطوُّر ماهيّة الدولة ذاتِها ووظائفها وسُلطاتها، كما ارتبط بتغيُّر مفهوم الدين، «وفي سياق هذا التبدّل تغيّر مفهومُنا نحن أنفسنا لمسألة الشريعة ومكانتها ودورها في النظام العام الاجتماعي. فبعد أنْ كانت الدولة في الماضي هي الوعاء الخارجي الذي يستمدّ قُوّته من عواملَ أخرى خارجية، أصبحتْ هي مصدر تنظيم وعقلنة الحقيقة الاجتماعية. وكما كان الإيمان بعقيدة واحدة، أو بمذهبٍ من العقائد، هو مِحور تكوين الجماعة... أصبح التفاهم حول طبيعة القانون أو الخضوع لقانونٍ واحد هو محور تكوين الأمّة بالمعنى القومي للكلمة»[2]. وبذا أصبح القانون هو محور العمل السياسي ونشاط الدولة، ولذا فإنّ مُفكّري الإحيائية الإسلامية جنحوا إلى

(1) فهمي هويدي، **القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2002، ص113.

(2) برهان غليون، **نقد السياسة**، مصدر سابق، ص363.

تحويل الشريعة إلى قانون؛ بل حوّلوا الإسلام نفسه إلى ما يُشبه المُدوَّنة المادّية للأحكام والنصوص التي يتركّز شأنُها على تنظيم حياة مجتمعٍ ما من الناحية السياسية، ممّا أدّى إلى تقليص عُمقه الروحي والدينيّ، وكانت غايتهم في ذلك تعبئة الجماهير لمآربَ سياسية، ما دام القانون (الشريعة) هو جوهر النشاط السياسي وأساس عمل الدولة. وقد عزب عنهم أنّ القانون ـ أيّاً يكن مصدره ـ هو قبل كلّ شيء أداةٌ مدنية، بينها وبين الشريعة الدينية بونٌ شاسع؛ فهدفُ القانون إخضاعُ الناس وسُلوكِهم لقواعدَ ثابتةٍ، غيرَ مُلتفتٍ إلى إيمانهم ونواياهم، وإنما يُحاسبهم على الظاهر، وهذا هو أصل التمييز بين الجماعة الدينية والجماعة السياسية: «إنّ القانون هو من أدوات الدولة والقيادة السياسية والإمارة المدنية، أمّا الشريعة فهي الدستور الذي يُحدّد القِيم والمبادئ الأساسية لحياة الجماعة ومُبرّرات وجودها، سواء كانت الدولة قانونيةً أم لا... لا بدّ من أن نُميّز بين الشريعة التي هي كتابُ الله وإرادته، وهي التي تتوجّه إلى الإنسان، أفراداً ومجتمعاتٍ بصرف النظر عن ظروفهم وقوميّاتهم، كما تُخاطب الدول دون تمييز، وبين القانون الذي هو تحويلُ هذه الإرادة إلى وسيلةٍ للحُكم على الأرض وأداة للدولة، ومِن ثَمّ إلى نظرياتٍ ومعارفَ وأحكامٍ مدنيّة مُحدَّدة ومُصاغة حسب حاجات الدولة والنظام الاجتماعي»[1]. والحال أنه لا يمكننا استخدام الشرع الإلهي بمنطق القانون المدني دون أن نُشوّهه ونجعله من طبيعتنا ونُخضعه لأهدافنا الدنيوية السياسية. وفي هذا الصدد يرى رضوان السيد أنّ الشريعة ليست قانوناً وإنما هي أخلاقُ القانون وقِيمُه، بمعنى أنها نظامٌ اجتماعي أخلاقي ناجم عن رؤيةٍ مُعيّنة للذات

(1) المصدر نفسه، ص366 ـ 367.

وللآخر وللعالم؛ ذلك أنّ الدين والشريعة برأيه كِلاهما في يد الجماعة، أي أنّ للأمّة السيادة على نفسها والعِصمة في يدها، وهو ما يجعل الشريعة «خارجة عن سيطرة فئةٍ اجتماعية أو سياسية. وبالتالي فإنها لا تكون مُهدَّدةً بالتحوُّل إلى قانونٍ أو أداة في يد السلطة المركزية، أو حتى فئة العلماء. إنّ الإسلام هو الذي أنشأ الأمّة أو الجماعة، فهو فلسفتُها التأسيسية، أو مِقياسُها وقانونُها الأخلاقي وسُلّمُ القِيم الذي يقوم عليه وجودها. والشريعة هي جانبُها المنظور أو المشعور به... ومعنى استبطان الجماعة للدين والشريعة أنّ الرقابة على الأفراد والفئات هي داخليةٌ وأخلاقية وقِيمية، وليست قانوناً للعقوبات»[1].

ثانياً: أنّ الفكر العربي والإسلامي الحديث (لا بمعناه الضيّق المؤرَّخ له بأنه يمتدّ من منتصف القرن التاسعَ عشر حتى ثلاثينات القرن العشرين؛ بل بمعناه الأوسع بحيث يمتدّ حتى أيامنا هذه) هو فِكرٌ «قطائعي» فَتائِقيّ أو فِصامي، سلباً أكثر منه إيجاباً، بمعنى أنّ كل حِقبةٍ من حقباته تَقْطَع مع الحِقبة التي سبقتها، وذلك على المُستويَين الفكري والخطابي؛ بل حتى على المستوى السلوكي. فثمة قطيعةٌ بين الفكر النهضوي الإصلاحي وبين الفكر الإحيائي، وآيةُ ذلك أنّ الهمّ الرئيس في الفكر النهضوي كان إشكالية النهوض والتقدُّم بمختلف طرائقهما (السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي)، بينما الإشكالية الرئيسةُ في الفكر الإحيائي هي هاجسُ الهُويّة ومقتضياتها وسُبل حِفظها وصونها. وإذا كان الفكر الإصلاحي

(1) رضوان السيد، «**الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات (تطبيق الشريعة) وأصولها**»، مصدر سابق، ص14 ـ 15. ولمزيد من التفصيل في هذا المعنى، انظر: برهان غليون، **نقد السياسة**، مصدر سابق، ص352 ـ 401.

ينظُر إلى الغرب نِظرةً إيجابية، بمعنى أنه مثّل حافزاً لمفكّري النهضة الذين رأوا ألّا ضير في الاعتبار بتجارب الغرب وطرائقه في التقدّم، فإن الفكر الإحيائي يرى في الغرب سبب المصائب وعدُوّاً إمبرياليّاً ينبغي الحذر منه ومن مخططاته وأطماعه الكولونيالية التي تستهدف بلادنا. ومن أمائر بُعد الشقّة بين الإصلاحيين والإحيائيين نهجُ مقاصد الشريعة، فعلى حين أنّ النهضويين عُنُوا أكبر عنايةٍ بالفكر المقاصدي، فقد أهمله الإحيائيون، أو ما أعارُوه الاهتمام إلا لِماماً. ومردُّ ذلك إلى أنّ الإصلاحيين كانوا يريدون الانخراط في العالم لا الانكماش على الذات، ولا مِراء في أنّ ذلك بحاجةٍ إلى تفعيل الشريعة على نحوٍ يسمح بمواكبة التطوُّرات المجتمعية اعتماداً على المبادئ العامة والكُلّيات الأساسية للشريعة، وأمّا الإحيائيون فما رأوا أنّ نهج مقاصد الشريعة سيخدمهم في طورهم التحشيدي والتعبوي، الواقع بين الخمسينات والستّينات من القرن المنصرم، ولذا فما كان عندهم ذا بال.

ثم إنّ الفكر الإحيائي نفسه ليس واحداً ورُوّاده ليسوا سواءً؛ بل ثمة ما يُضارع القطيعة بين أجياله، فما الذي يَجمع بين حسن البنّا وشكري مصطفى مثلاً، أو بين عبد القادر عودة وعبود الزمر، أو بين محمد الغزالي وأيمن الظواهري، أو بين القرضاوي وأسامة بن لادن؟!، وما الرابط بين «**اشتراكية الإسلام**» لمصطفى السباعي و«**جُند الله**» لسعيد حوّى، وأية وشيجة بين «**دُعاة لا قُضاة**» لحسن الهضيبي و«**التوسُّمات**» لشكري مصطفى، أو بين «**معالم في الطريق**» لسيد قطب، و«**التفسير السياسي للإسلام**» لأبي الحسن الندوي»؟!. وعليه، بالوُسع القول إنّ «الغالب على الحِقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي النُكوصية؛ فمحمد عبده مُتقدِّمٌ على رشيد رضا، ورضا

متقدم على حسن البنا، والبنا متقدم على سيد قطب، وقطب متقدم على عمر عبد الرحمن»[1].

من ثَم، فإنّ العديد من الدارسين يُجادلون بأنّ ثمة قطيعةً كُبرى على المستوى النظري ـ الحركي بين الخِطابَين الإخواني والجهادي، تتبدّى بأجلى صورةٍ في موقف كُلٍّ من الخِطابين من مفهوم «الدولة الإسلامية»، على الرغم من أنّ الخطاب الجهادي انبثق من داخل المنظومة الفكرية الإخوانية ونشأ على أدبيّاتها. فإذا كان الخطاب الإخواني ـ على نحو ما صاغه حسن البنا وعبد القادر عودة وحسن الهضيبي... وغيرهم ـ ينظُر إلى الدولة نِظرةً شعبوية إسلامية لا تُكفّر المجتمع ولا ترى فيه «مُجتمعاً جاهليّاً» هو أقرب إلى «دار الحرب» منه إلى «دار الإسلام»، فإنّ الخطاب الجهادي ـ كما بلوره أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومَن استنهج سبيلهما ـ يتمركز حول نظرية «ثيوقراطية» للدولة. وثمرةُ ذلك الخلاف ـ القطيعةِ بين الخِطابين أنّ الخليفة، أو الإمام في الخطاب الإخواني هو حاكمٌ مدني من جميع الوجوه، ووكيلٌ عن الجماعة ويستمدّ سُلطته من الجماعة عبر مُمثّليها من أهل الحَلّ والعَقد، وأمّا في الخطاب الجهادي فهو حاكمٌ ثيوقراطي سُلطته مُتأتّيةٌ له من الله وليس الجماعة، بحيث إنه يقوم مقام «نائب الله». والدولة الإسلامية في الخطاب الإخواني تميل إلى التوفيق أو المُواءمة بين مصالح الدين والدنيا من خلال «تطبيق الشريعة»، التي تتّسم بالكمال والسُموّ والدوام، وهي لذلك تفترض

---

(1) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص8؛ وانظر في هذا المجال: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية المعاصرة**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ بيروت، ط1، 1994، ص14 ـ 17.

إطلاق الاجتهاد لمُسايرة التطوُّر الاجتماعي واستيعابه لا تكفيره، بحيث تتطابق الشريعة مع المصلحة على نحوٍ يجعل تطبيقها بهذا المعنى تطبيقاً للمصلحة، وحيثما كانت المصلحة فثَمّ شرعُ الله[1].

لكنْ من جهة أخرى، ينبغي الإلماع إلى أنه باستقراء كتابات مُفكّري الإحيائية الإسلامية المعاصرة يمكن لَحظُ أنّ ثمة اتجاهاً عكسيّاً في أفكارهم، بمعنى أنه لئن كانت النكوصية هي السِمة الغالبة على هذا الفكر عموماً، فهناك في المقابل نزعةٌ «تقدُّمية» جليّة لدى المعاصرين من رُوّاد الفكر الإحيائي، ومن علائم ذلك أنّ بعض مُمثّلي هذا الفكر ـ المتقدّمين منهم ـ كانوا يرفضون كلّ ما له علاقة بالثقافة الغربية ضَرْبَ لازب، بما في ذلك الديمقراطية (حال أبي الأعلى المودودي وحسن البنا وعبد القادر عودة)، وأما في العقود الأخيرة، وبخاصة بعد الثورات العربية، فقد سارع كِبار مُنظّري هذا الفكر إلى المُناداة بالدولة «المدنية» وبالديمقراطية، بمختلف مظاهرها ومجاليها وتفرُّعاتها، بعد أنْ وصلوا إلى قناعةٍ مُفادُها أنّ إرادة الشعب لا تتناقض مع الإرادة الإلهية. وقبل ذلك، كانت محاولاتٌ حَيِيّة من جانب بعض الصحويين، لا سيما «الإسلاميون الجُدد» من مثل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهما، لإعادة النظر في العلاقة مع الغرب، باعتبار أنه ليس شيطانيّاً إمبريالياً بالكُلّية، وأنّ بالإمكان الإفادة ممّا لديه بما لا يتصادم وأصولَ الشريعة وكُلّياتها (فكرة الدستور، والاقتراع، والفصل بين السلطات... إلخ)، وألّا مُبرِّر للنزعة الانكماشية التي وَسَمتْ الفكر الإسلامي المعاصر لِعقود،

---

(1) لمزيد من التفصيل في هذا المضمار، انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص178 ـ 183؛ ومحمد جمال باروت، **يثرب الجديدة**، مصدر سابق، ص13 ـ 35.

فلا مندوحة عن الانفتاح على العالم المعاصر الآخِذ في التعولُم كل يومٍ أكثر فأكثر، حتى غدا «قرية كونية» واحدة[1].

واليوم، وفي ظل الثورات العربية التي ما كان ليدُور في خلَدِ أحدٍ من الدارسين أنْ تشتعل جذوتُها بذلك الشكل السريع والمفاجئ، بما أسفرتْ عنها من نتائجَ جُلّى على مُختلف المستويات، الاجتماعية والسياسية والثقافية، وخصوصاً لجهة سُقوط أنظمةٍ ديكتاتورية لطالما اتّخذ منها الحركيّون الإسلاميون شمّاعةً علّقوا عليها كُل ما ترزح تحته الشعوب العربية من تخلُّفٍ وتقهقر واتّضاعٍ وانمحاق على الصُعد كافة، وبعد مقتل زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن وتحوُّل تنظيمه إلى مجرّد «كِيان وهمي» آخِذٍ في التراجع والاضمحلال، وبعد تسنُّم الإسلاميين سُدّة الحُكم في كثيرٍ من دول «الربيع» العربي... إلخ، بعد كُلّ هذه التحوُّلات الاستراتيجية الكبرى التي أعادت خلط الأوراق، لا شك في أنّ الإسلاميين سيكونون أمام اختبارات عظيمة وتحدّيات كبرى واستحقاقات عدة؛ لِحساسيّة المِلفّات الشائكة التي تنتظرهم (الملف الاقتصادي التنموي، والاجتماعي، والسياسي، والأمني، والثقافي والحقوقي)، فإمّا أن يُثبتوا أنّهم أصحاب مشروع نهضوي قابلٍ للحياة، لا أُولي شعاراتٍ جذّابة، لكنْ جوفاء ولا معنى لها («الإسلام هو الحلّ»، و«تطبيق الشريعة»، ودعوى الحِفاظ على الهُويّة...)، وإمّا أنْ يفشلوا ويسقُطوا في ما سقط فيه سابقوهم، وآنئذٍ ستعود الأمّة إلى نقطة الصفر.

---

(1) انظر القسم الثالث (الفصل الرابع: يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي بين الأصولية والترشيد).

المصادر والمراجع

أولًا: كتب

1 ـ إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: محمد رشيد رضا، مطبعة السعادة، مصر، لا ط، لا تا.

2 ـ إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، **تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم**، دار بيبليون، باريس، لا ط، 2005م.

3 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، دار المعرفة ـ دار الكاتب العربي ـ ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، لا تا.

4 ـ أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والجاهلية**، دار الفكر، لا مكان، لا ط، لا تا.

5 ـ ــــــــــ، **الحجاب**، دار الفكر، لا مكان، لا ط، لا تا.

6 ـ ــــــــــ، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978م.

7 ـ ــــــــــــ، **تذكرة دعاة الإسلام**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م.

8 ـ ــــــــــــ، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1987م.

9 ـ ــــــــــــ، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، دار الفكر، لا مكان، ط3، 1968م.

10ـ ــــــــــــ، **نحن والحضارة الغربية**، دار الفكر، لا مكان، لا ط، لا تا.

11ـ ــــــــــــ، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لا مكان، لا ط، لا تا.

12ـ أبو الحسن الندوي، **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**، دار القلم، الكويت، ط3، 1981م.

13ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، اعتنى به: محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

14ـ أرنولد توينبي ودايساكو إكيدا، **التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في سوريا، لا ط، 1999م.

15ـ إريك هوبزباوم، **عصر الثورة، أوروبا 1789 ـ 1848م**، ترجمة: فايز الصُيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

16- إسماعيل علي سعد، **المجتمع والسياسة**، دار المعرفة السياسية، الإسكندرية، 1980م.

17- إسماعيل مظهر، **تاريخ الفكر العربي**، دار الكاتب العربي، بيروت، لا ط، لا تا.

18- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: 1798 - 1939م**، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، ط4، 1986م.

19- إلياس أبو شبكة، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، دار المكشوف، لا مكان، ط2، 1945م.

20- أندريه ناتاف، **الفكر الحرّ**، ترجمة: رنده بعث، تدقيق: جمال شحيّد، المدى، سوريا - لبنان - العراق، ط1، 2005م.

21- أنيس النصولي، **أسباب النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر**، حققه وقدّم له: عبد الله الطباع، دار ابن زيدون، بيروت، ط1، 1985م.

22- أيوب بن موسى الحُسيني الكفوي (أبو البقاء)، **الكُلّيات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.

23- برتراند بادي وبيار بيرنبوم، **سوسيولوجيا الدولة**، ترجمة: جوزف عبد الله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، لا تا.

24- برتراند دو جوفنيل، **في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموّها**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، لا ط، 1999م.

25ـ برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991م.

26ـ بطرس البستاني، **قطر المحيط**، لا مكان، لا ط، لا تا.

27ـ جاك دوفابر، **الدولة**، ترجمة: سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط2، 1982م.

28ـ جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، بمعاونة: لويس بودان وبيار جانين وجورج لافو وجان سيرينلي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981.

29ـ جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، ط1، 1973م.

30ـ جان جاك شفاليه، **المؤلّفات السياسية الكبرى من ماكيافل إلى أيامنا**، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980م.

31ـ جبران مسعود، **لبنان والنهضة العربية الحديثة**، بيت الحكمة، بيروت، ط2، 1996.

32ـ جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا ط، 1992م.

33ـ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980م.

34ـ ــــــــــ، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981م.

35- جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة: سليم حداد، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985م.

36- جورج طرابيشي وعزيز العظمة وعاطف عطية وآخرون، **العلمانية في المشرق العربي**، تحرير: لُؤي حسين، دار بترا للنشر والتوزيع ودار أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2007م.

37- جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، دار الساقي (بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب)، بيروت، ط1، 2006م.

38- ــــــــــ، **هرطقات2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية**، دار الساقي (بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب)، بيروت، ط1، 2008م.

39- جوزيف شتراير، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982م.

40- جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، د.ت.

41- جون باول، **الفكر السياسي الغربي**، ترجمة: محمد رشاد خميس، مراجعة: راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، 1985.

42- حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط3، 1984م.

43- حسن الهضيبي، **دُعاة لا قضاة**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، لا مكان، لا ط، لا تا.

44- حسن بن عبد الله العسكري (أبو هلال)، **كتاب الفُروق**، قدّم له وضبطه وعلّق حواشيه وفهرسه: أحمد سليم الحمصي، جروس برس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994م.

45- حسن حنفي، **الأصولية الإسلامية(6)**، ضمن: الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981م.

46- ـــــــــ، **الحركات الدينية المعاصرة(5)**، ضمن: الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ط، لا تا.

47- حسن شحاته سعفان، **أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية**، دار النهضة العربية، مصر، 1966م.

48- حسين عبد القادر، **فرنسا والأديان السماوية**، دار بلال للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998م.

49- حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1986م.

50- خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2004م.

51- ـــــــــ، **الدين للشعب**، دار الإسلام للطبع والنشر، القاهرة ـ دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1972م.

52- ـــــــــ، **قصتي مع الحياة**، دار أخبار اليوم، لا مكان، لا ط، لا تا.

53- ـــــــــ، **لو شهِدْتُ حِوارهم لَقُلت**، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994م.

54- ـــــــــ، **من هنا نبدأ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط11، 1969م.

55- ديفيد هيلد، **نماذج الديمقراطية**، ترجمة: فاضل جكتر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت، ط1، 2006م.

56- رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق وتقديم: محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط3، 1993م.

57- رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2007م.

58- ـــــــــ، **الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لا ط، 2005م.

59- ـــــــــ، **سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م.

60- رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، (طبعة خاصة مع جريدة السفير)، 2002م.

61- رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991م.

62- ـــــــــ، **قرآن وسيف، من الأفغان إلى بن لادن (من ملفات الإسلام السياسي)**، دراسة موثقة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2002م.

63- رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم**

والسياقات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت ـ مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، ط1، 2008م.

64ـ روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1984م.

65ـ زكريا سليمان بيومي، **الإخوان والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية 1928 ـ 1948**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1979م.

66ـ زكي نجيب محمود، **عن الحُرّية أتحدّث**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1986م.

67ـ زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**، دار غريب للطباعة، القاهرة، لا ط، لا تا.

68ـ سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، مكتبة وهبة، لا مكان، لا ط، لا تا.

69ـ ــــــــــ، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ط15 (الشرعية)، 1992م.

70ـ ــــــــــ، **مقومات التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993م.

71ـ ــــــــــ، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، لا ط، 1995م.

72ـ ــــــــــ، **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ط16 (الشرعية)، 1993م.

73ـ صالح الورداني، **الحركة الإسلامية في مصر**، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، مصر، ط2، 1991م.

74- عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده**، ضمن سلسلة «أعلام العرب»، مكتبة مصر، لا ط، لا تا.

75- عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2001م.

76- ــــــــــ، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002م.

77- عبد الحميد البطريق، **عصر محمد علي ونهضة مصر في القرن التاسع عشر (1805 ـ 1883م)**، ضمن سلسلة تاريخ المصريين (155)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.

78- عبد الرحمان القرشي (ابن الجوزي)، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م.

79- عبد الرحمن الجبرتي، **مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس**، اختصار وتعليق وفهرسة: محمد بن حسن بن عقيل موسى الشريف، دار الأندلس الخضراء، جدة، السعودية، ط1، 1999م.

80- عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق: محمد جمال طحان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م.

81- ــــــــــ، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، (طبعة خاصة مع جريدتي القاهرة والسفير)، لا ط، 2002م.

82- عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ العلّامة ابن خلدون أو كتاب**

العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم مِن ذوي السلطان الأكبر، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1967م.

83- عبد العزيز صقر، **الدين والدولة في الواقع الغربي، دراسة لموقع الدين في الدولة القومية**، دار العلم للجميع، القاهرة، ط1، 1995م.

84- عبد العزيز عزت، **أهم نُظم الجماعات المتأخّرة**، دار التأليف، القاهرة، ط1، 1956م.

85- عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997.

86- عبد القادر عودة، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ط، لا تا.

87- ــــــــ، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، لا تا.

88- عبد الكريم بن أبي بكر (الشهرستاني)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرّره وصحّحه ألفرد جيوم، مكتبة المثنّى، بغداد، لا ط، لا تا.

89- عبد الكريم سرّوش، **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعدُّدية الدينية**، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م.

90- عبد الله العَرْوي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981م.

91- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008م.

92- عدنان السيد حسين، **تطوُّر الفكر السياسي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009م.

93- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م.

94- علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985م.

95- علي باشا مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (طبعة مصورة عن الطبعة الثانية بالقاهرة سنة 1970م)، 1983م.

96- علي بن محمد البصري الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989م.

97- علي بن محمد البصري الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1987م.

98- علي بن محمد البصري الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993.

99- علي سامي النشار، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلِّهة**، مكتبة الخانجي، مصر، لا ط، لا تا.

100 ـ علي عبد الرازق ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م.

101 ـ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، لا تا.

102 ـ غوستاف لوبون، **الآراء والمعتقدات**، ترجمة: محمد عادل زعيتر، المطبعة العصرية، مصر، لا ط، لا تا.

103 ـ ــــــــــــ، **الجماعات: أفكارها ومعتقداتها**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر، دار بيبليون، باريس، لا ط، 2006م.

104 ـ ــــــــــــ، **سرّ تطور الأمم**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول باشا، وضبط نصوصه ووضع حواشيه: أسعد السحمراني وعدنان حسين، دار النفائس، بيروت، ط1، 1987م.

105 ـ غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق: جمال شحيّد، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط1، 2005م.

106 ـ ف. فولفين، **تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر**، ترجمة: سعيد كامل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988م.

107 ـ فتحي القاسمي، **العلمانية وانتشارها شرقًا وغربًا**، الدار التونسية للنشر، تونس، لا ط، 1994م.

108 ـ فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، دار علاء الدين، دمشق، ط2، لا تا.

109 ـ فرانسوا غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984م.

110 ـ فضل شلق، **إشكاليات التوحُّد والانقسام، بحوث في الوعي التاريخي العربي**، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، لا ط، 1987م.

111 ـ فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4، 2010م.

112 ـ ــــــــــــ، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م.

113 ـ فهمي هويدي، **القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2002م.

114 ـ فيلسيان شالي، **موجز تاريخ الأديان**، ترجمة: حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط3، 2007م.

115 ـ فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998م.

116 ـ قباري محمد إسماعيل، **إميل دوركهايم مؤسّس علم الاجتماع المعاصر نظريًّا وتطبيقيًّا**، منشأة المعارف بالإسكندرية، لا ط، 1976.

117 ـ ل. دونوروا وألبير بايه، **من الفكر الحرّ إلى العلمنة**، ترجمة: وتأليف عاطف عُلبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م.

118 ـ ماجد راغب الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، لا ط، 1994م.

119 ـ مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط3، لا تا.

120 ـ مجموعة من الكُتّاب، **تاريخ الكنيسة المفصّل**، ترجمة: صبحي حموي اليسوعي، دار المَشرق، بيروت، ط1، 2003م.

121 ـ محمد أركون، **العلمنة والدين**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط1، 1990م.

122 ـ محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصِلتُه بالاستعمار الغربي**، دار الفكر، بيروت، ط6، 1973م.

123 ـ محمد الزحيلي، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، لا مكان، طبعة خاصة، 1991م.

124 ـ محمد الشافعي، **سلطات الدولة بين الفكر الدستوري وفكر الجماعات الإسلامية** (دراسة مقارنة)، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، مصر، ط1، 1999م.

125 ـ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997م.

126 ـ ــــــــــ، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ط11، 1996م.

127 ـ ــــــــــ، **الغزو الثقافي يمتدُّ في فراغنا**، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة والنشر والترجمة، عمان ـ الأردن، الدوحة ـ قطر، ط1، 1985م.

128 ـ ـــــــــ، **المحاور الخمسة للقرآن الكريم**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2000م.

129 ـ ـــــــــ، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1993م.

130 ـ ـــــــــ، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005م.

131 ـ ـــــــــ، **قذائف الحق**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط5، 1984م.

132 ـ ـــــــــ، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1994م.

133 ـ ـــــــــ، **مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكرّ فيه؟**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997م.

134 ـ ـــــــــ، **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985م.

135 ـ ـــــــــ، **من هنا نعلم**، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ط3، 1951م.

136 ـ محمد بن أحمد الأزهري، **معجم تهذيب اللغة**، تحقيق: رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001م.

137 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تا.

138 ـ محمد بن الحسين البغدادي (أبو يعلى الفرّاء)، **الأحكام السلطانية**، صحّحه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط3، 1987م.

139 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط2، 1993م.

140 ـ محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية المعاصرة**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ بيروت، ط1، 1994م.

141 ـ محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب، قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات**، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، لا مكان، ط2، 1983م.

142 ـ محمد رشيد رضا، **الخلافة**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، لا ط، 1988م.

143 ـ ــــــــــ، **الوحي المحمّدي**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، مصر، لا ط، 2005.

144 ـ ــــــــــ، **تفسير المنار**، دار المنار، مصر، ط4، 1373هـ.ش.

145 ـ محمد رفعت عبد الوهاب، **مبادئ النظم السياسية**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لا ط، 2002.

146 ـ محمد زين العرمابي، **نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي**، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط1، 1407هـ.ق.

147 ـ محمد سعيد العشماوي، **مصر والحملة الفرنسية**، ضمن سلسلة تاريخ المصريين (163)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، 1999م.

148 ـ محمد طه بدوي، **أصول علم السياسة**، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، لا ط، 1966م.

149 ـ محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.

150 ـ ــــــــــــ، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005م.

151 ـ محمد عبد المعز نصر، **في النظريات والنظم السياسية**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1972م.

152 ـ محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، لا تا.

153 ـ ــــــــــــ، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، ط1، 1993م.

154 ـ ــــــــــــ، **رسالة التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.

155 ـ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق عجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.

156 ـ محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م.

157 ـ محمد عمارة، **الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا ط، 1992م.

158 ـ محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، لا ط، 2005م.

159 ـ محمد كامل ليلة، **النظم السياسية، الدولة والحكومة**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لا ط، 1969م.

160 ـ محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 1980م.

161 ـ محمود أمين العالِم، «**الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية**»، ضمن سلسلة كتاب قضايا فكرية، القاهرة، الكتاب الثالث عشر والرابع عشر، أكتوبر 1993م.

162 ـ مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لا ط، 1994م.

163 ـ مروان شحادة، **تحوُّلات الخطاب السلفي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م.

164 ـ مصطفى عبد الرازق، **الدين والوحي والإسلام**، مكتبة الشباب ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة، لا مكان، ط2، 1997م.

165 ـ ــــــــــ، **مذكّرات مسافر: رحلة شيخ الأزهر إلى أوروبا، 1909 ـ 1914م**، حرّرها وقدّم لها: أشرف أبو اليزيد، دار السويدي، أبو ظبي ـ الإمارات، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004م.

166 ـ معن زيادة، **خير الدين وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لا مكان، ط2، 1985م.

167 ـ مقاتل بن سليمان البلخي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عبد الله شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994م.

168 ـ منير شفيق، **الديمقراطية العلمانية في التجربة الغربية** (رؤية إسلامية)، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط1، 2001م.

169 ـ نبيل السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، دار الشروق، جدّة، السعودية، ط1، 1981م.

170 ـ نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ط، لا تا.

171 ـ وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2007م.

172 ـ وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر**، دراسة ونصوص، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م.

173 ـ ــــــــ، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، دراسات في البحث والبحث التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000م.

174 ـ ــــــــ، **مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995م.

175 ـ ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: فؤاد أندراوس، مراجعة: علي أدهم، دار الجيل، بيروت، لا ط، لا تا.

176 ـ وليد محمود عبد الناصر، **التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج، من النكسة إلى المنصة (1967 ـ 1981م)**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001م.

177 ـ يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1929م.

178 ـ يعقوب بن إبراهيم (أبو يوسف)، **كتاب الخَرَاج**، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، لا ط، 2007م.

179 ـ يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(2)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1985م.

180 ـ ــــــــــ، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمّتنا**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1983م.

181 ـ ــــــــــ، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.

182 ـ ــــــــــ، **الشيخ الغزالي كما عرفته، رحلة نصف قرن**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1995م.

183 ـ ــــــــــ، **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001م.

184 ـ ــــــــــ، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001م.

185 ـ ــــــــــ، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1992م.

186 ـ ــــــــ، **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغرّبين**، ضمن سلسلة: حتمية الحل الإسلامي(3)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993م.

187 ـ ــــــــ، **في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999م.

188 ـ ــــــــ، **كلمات في الوسطية ومعالمها**، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

189 ـ ــــــــ، **من فقه الدولة في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.

ثانيًا: دوريات

1 ـ إبراهيم الحيدري، «**جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)**»، مجلة العلوم الاجتماعية، مج18، عدد1، ربيع 1990م.

2 ـ أحمد برقاوي، «**العلمانية بوصفها أيديولوجيا، أو: العرب والتناقض بين التاريخ والمشروع**»، مجلة الطريق، عدد4، تموز ـ آب/يوليو ـ أغسطس، 1995م.

3 ـ أحمد محمد فرج، «**عَلماني وعَلمانية، تأصيل معجمي**»، مجلة الحوار، عدد2، السنة الأولى، صيف 1986م.

4 ـ برّاق زكريا، «**ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية**»، مجلة التفاهم، عدد34، خريف 2011م.

5 ـ جفري بارندر (إشراف)، «**المعتقدات الدينية لدى الشعوب**»، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، عدد173، مايو/أيار، 1993م.

6 ـ رضوان السيد، «**من الإصلاح إلى الإحياء، مصائر مواريث التفكير النهضوي الإسلامي**»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الرابعة عشرة، عدد41 ـ 42، شتاء وربيع 2010م.

7 ـ صادق جلال العظم، «**الإسلام والعلمانية**»، مجلة الطريق، عدد4، تموز ـ آب/ يوليو ـ أغسطس، 1995م.

8 ـ طارق البشري، «**شخصيات وقضايا معاصرة، دار الهلال**» (ضمن سلسلة «**كتاب الهلال**»)، عدد 617، مايو، 2002م.

9 ـ عبد الله العلايلي، «**كلمة (علمنة) تحديد لغوي**»، مجلة آفاق، عدد حزيران، 1978م.

10ـ الفضل شلق، «**الجماعة والدولة، جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي**»، مجلة الاجتهاد، عدد3، ربيع 1989م.

11ـ مجلة الاجتهاد (تحرير)، «**الصراع السياسي وقضايا الشريعة والدولة في الوطن العربي**»، التحرير، مجلة الاجتهاد، عدد3، ربيع 1989م.

12ـ محمد جابر الأنصاري، «**تحوُّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي**»، 1930 ـ 1970م، مجلة عالم المعرفة، عدد35، نوفمبر/ تشرين الثاني، 1980م.

13ـ منير شفيق، «**تعريف الدولة وفقًا للقانون الدولي العام**»، مجلة المنطلق، بيروت، عدد98، ك1، 1993م.

ثالثًا: ندوات ومؤتمرات

1 ـ رضوان السيد، «**الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات (تطبيق الشريعة) وأصولها**»، ضمن: **إشكاليات الفكر الإسلامي**

المعاصر، مجموعة من الكتّاب، مركز دراسات العالم الإسلامي، ، مالطا، ط1، 1991م.

2 ـ سعيد بن سعيد العلوي، «**السلفية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر**»، ضمن: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مجموعة من الكتّاب، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، 1991م.

3 ـ عبد الباقي الهرماسي، «**علم الاجتماع الديني: المجال ـ المكاسب ـ التساؤلات**»، في: **الدين في المجتمع العربي**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990م.

4 ـ عبد الجبار أحمد محمد سعيد: «**السُنّة النبوية في فِكر الشيخ الغزالي ومُؤلّفاته**»، ضِمن: **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، ط1، 1996م.

5 ـ فهمي جدعان، «**العالم بين حدّين: نظرة في المبادئ الموجهة للتجربة الغزالية**»، ضمن: **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، ط1، 1996م.

6 ـ ــــــــــ، «**نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**»، ضِمن: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، لمجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989م.

7 ـ محمد أحمد خلف الله، «**الصحوة الإسلامية في مصر**»، ضمن: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، لمجموعة من

الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987م.

8 ـ محمد عمارة، «**نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي**»، ضمن: **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر**، مجموعة من الكتّاب، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، 1991م.

9 ـ محمد الغزالي، تعقيب على محاضرة محمد أحمد خلف الله «**الصحوة الإسلامية في مصر**»، ضمن: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، لمجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987م.

10ـ هشام جعفر وأحمد عبد الله، «**حول التحوُّل في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط**»، ضمن، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، لمجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003م.